This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

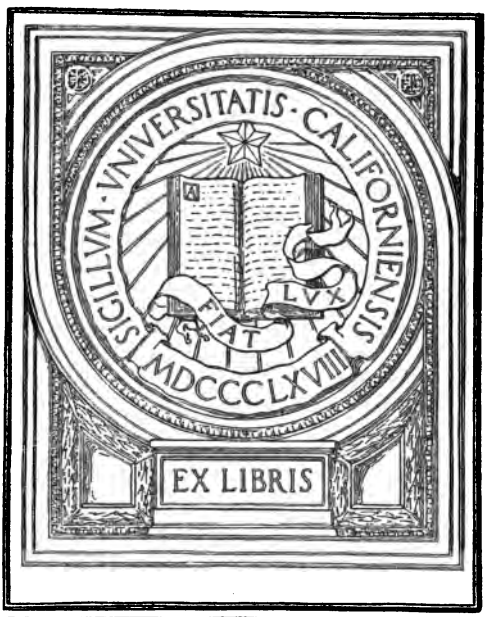
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 140 753

· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·



DER AHNENKULTUS

UND DIE

URRELIGION ISRAELS

VON

CARL GRÜNEISEN
LIC. THEOL.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1900

TBM.78
G7

Buedach

UNIV OF
CALIFORNIA

Vorwort.

Die Arbeit, die ich hiermit vorlege, ist aus einer Preisarbeit erwachsen, deren Aufgabe eine Untersuchung der exegetischen Grundlage von Stades und Schwallys Ahnenkulthypothese war. Bei der Umarbeitung und Erweiterung habe ich mich bestrebt, die Polemik möglichst zu unterdrücken. Wo doch etwas davon empfunden werden sollte, ist es von mir nicht beabsichtigt. Den Kontroverscharakter selbst habe ich der Arbeit nicht nehmen können. Baudissin hat ThLZ 1899 Nr. 19 Sp. 529ff. eine ähnliche Art des Vorgehens an dem Buche von Frey getadelt. Nun hoffe ich, dafs man eine feste Grundlage an positiv verfahrender Arbeit auch nicht ganz vermissen wird. In der Darstellung jedoch scheint mir nach wie vor bei diesem Gegenstande und bei der Auffassung, die sich mir darüber gebildet hat, die Form der Auseinandersetzung die einzig mögliche sein. Wer weniger eigene Resultate zu bieten als denen der anderen gegenüber Zurückhaltung zu predigen hat, der mufs der Kritik den Hauptanteil einräumen. — Der Schwierigkeit, die unter solchen Umständen der Buchtitel bilden mufste, bin ich mir bewufst nicht ganz Herr geworden zu sein. Ich bitte deshalb um Nachsicht. Der Dissertation, in der der erste Abschnitt bereits veröffentlicht worden ist, hatte ich die Überschrift gegeben: „Ist der Ahnenkultus die vorjahwistische Religion Israels gewesen?“ Im Grunde bildet die Beantwortung dieser Frage den Gegenstand meines Buches.

Ich habe Ethnologie und Religionsgeschichte in weiterem Umfange in den Kreis meiner Vorarbeiten einbezogen und meine Ausführungen häufig mit Parallelen daraus gestützt. Nicht dafs diese jemals die Last eines Beweises tragen könnten. Aber indem sie uns zeigen, was wirklich vorkommt oder vor-

M80920

gekommen ist, bieten sie uns einen Maſsstab, was religionsgeschichtlich möglich ist und wirken als Korrektiv und als Kommentar. In diesem Sinne sind auch die Anführungen in meiner Arbeit gemeint.

Wer den Umfang der Literatur über den Ahnenkultus kennt, wird es verstehen, daſs ich auf Vollständigkeit verzichten muſste. W. R. Smith' Lectures habe ich natürlich im Original benutzt, die Seitenzahlen der Citate aber nicht mehr nach der deutschen Ausgabe ändern können. Das Literaturverzeichnis dient vor allem zur Erklärung der in den Anmerkungen gebrauchten Abkürzungen. Es ist nicht alles darin aufgeführt, was ich citiert habe, dagegen einiges, was ich nicht citiert, aber benutzt habe. Da ich mit groſsen Unterbrechungen fünf Jahre lang mit der Arbeit beschäftigt gewesen bin, so mag ich an manchen Stellen von anderen abhängig sein, ohne mir dessen heute noch bewuſst zu sein. Hier und da sind Sachen, die ich für mich gefunden hatte, mittlerweile von anderen veröffentlicht worden, denen natürlich die Priorität zukommt.

Ich beabsichtigte, in einem Anhange einige Exkurse zusammenzustellen, die die Ausführungen des Textes entlasten sollten. Eine unvorhergesehene Reise hinderte mich an der Vollendung. Wenn es sich als wünschenswert zeigen sollte, hoffe ich einiges davon später an anderem Orte nachliefern zu können.

Das Stellenverzeichnis enthält die Stellen, die ausdrücklich erklärt oder zu deren Erklärung ein Beitrag geliefert worden ist. Eine gewisse Subjektivität bei der Auswahl war nicht zu vermeiden. Das Sachregister wird hoffentlich genügen.

Für Hilfe bei den Korrekturen bin ich meinem Bruder, Cand. theol. Friedrich Grüneisen in Halle, zu groſsem Danke verpflichtet. Vor allem aber bin ich meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor D. Kautzsch in Halle, für seinen Rat und sein Interesse an meiner Arbeit, sowie für manchen fördernden Wink von Herzen dankbar.

Halle, den 29. Oktober 1899.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

Inhalt V

Literatur, Abkürzungen und Sigla IX

Einleitung . . . . . 1—19

Die Ahnenkulthypothese 2. — Ihre Entstehung aus der Frage nach der Urreligion der Menschheit 3. — Animismus, Tylor 6. — Die Theorie H. Spencers 8. — Der israelitische Ahnenkultus nach B. Stade 10. — Widerspruch gegen die Ahnenkulthypothese, Joh. Frey 12. — Voraussetzungen der neuen Untersuchung. Begriff des „Animismus“ 14. — Bestimmung des Gegenstandes der Untersuchung; Disposition 17. — Anmerkung betr. Bibliographie 19.

Erster Teil. Die Vorstellungen von der Seele und vom Zustande nach dem Tode . . . . . 20—60

Erster Abschnitt. Die anthropologischen Vorstellungen des alten Israel 20

Der animistische Seelenglaube nach Tylor 20. — Grundlagen des hebräischen Seelenglaubens 23. Er ist scheinbar auch animistisch 24. — In Wahrheit aber besteht ein Unterschied zwischen ruaḥ und nepheš 25. Bestimmung desselben 26. — ruaḥ als Prinzip stürmischer Lebensäußerungen (Stade) 29. Der Glaube an Besessenheit 31. Verhältnis zum Geisterglauben 32. — ruaḥ und nepheš in ihrem gegenseitigen Verhältnis nach Gen. II, 7 34. — Die nepheš und das Blut 38. — nepheš und Herz 39. — Ergebnis 40.

Zweiter Abschnitt. Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode 41

Der animistische Glaube 41. Er ist ebenso wenig wie der hebräische ein Unsterblichkeitsglaube 42. — Die nepheš hört aber mit dem Tode auf 42. Aussagen der poetischen Bücher 43. nepheš meth 45. Das vergossene Blut und die nepheš 47. — Dennoch keine völlige Vernichtung: Rephaîm und Scheol 46. — Übereinstimmung mit dem animistischen Glauben 50. — Das Alter der Scheolvorstellung in Israel und

Seite

ihr Verhältnis zur Jahwereligion 52. — Der Glaube an das Wohnen der Seele im Grabe: im späteren Judentum 56, Jer. XXXI, 15 58. — Ergebnisse 59.

Zweiter Teil. Totenkultus im alten Israel . . . . . 61—168

Erster Abschnitt. Die Trauergebräuche 61

Die Trauergebräuche in der Menschheit 61. — Die Trauer in Israel 62. — Die einzelnen Gebräuche: Trauertracht 63 (Entblößung 63, Verhüllung 67), Entstellung des Körpers 68. Trauerklage 69. Verstümmelungen 71.

Verschiedene Deutungen dieser Gebräuche 73. — Ewald 74. Die Trauergebräuche sind fest geregelte Ceremonieen. — Kamphausen 75. Die symbolische Deutung reicht nicht aus. — Schwallys Deutung als Totenverehrung 76; Kritik im allgemeinen 77, im besonderen: Bedeutung des saq 79, der Sklaventracht 80. Sach. VII u. XII 81. — Deutung von Frey 82. Einwände dagegen 83. — Bedeutung der Situationen, in denen die Trauergebräuche vorkommen, für ihre Deutung. Ihre Anwendung gegenüber der Gottheit 84, bei Kriegsgefangenen 85. Der Bann als geweihter Zustand 86. Vorkommen der Trauerriten im Zustande der Unreinheit 88. — Heilig und unrein: heilig 90, unrein 92, heilig und unrein sind wesensverwandt, sind Tabus 93.

Anwendung auf die Trauergebräuche 94. — Die Trauertracht bezweckt eine Unkenntlichmachung 95. — Das setzt Geisterglauben voraus 97. — Spuren vom Glauben an Totengeister bei den Israeliten 98. — Erklärung der einzelnen Trauergebräuche als Abwehrmafsregeln 100.

Die Unreinheit des Todes und die Jahwereligion 104. — Die Stadesche Auffassung 105. Dagegen: Heilig und profan, rein und unrein gehören als Begriffspaare zusammen. Unterschied zwischen heilig und rein, profan und unrein 106. Das Unreine nicht ehemals heilig 107. Der Aussatz 108. — Kein Verbot der Trauer im Jahwismus 110. Bedeutung der Trauerverbote für die Priester 112. Todesunreinheit und Totenkultus neben einander bei denselben Völkern 114. Also kein Kampf zwischen Jahwereligion und Totenkultus 115. — Ergebnis 115.

Zweiter Abschnitt. Begräbnis und Totenopfer 118

Leichenverbrennung 118. — Das Begraben. Wichtigkeit desselben 119. (Anmerkung über חלל 120.) Bedeutung 121. — Bestattung unter Steinen 123. — Begräbnisplätze 124. Kein Begraben in Häusern 125. Unreinheit bezw. Heiligkeit der Gräber 126. Gen. XXXV, 20 128.

Totenopfer. Speisung der Hinterbliebenen, Jer. XVI, 7 130. Ez. XXIV, 17 u. 22 133. Bedeutung: Trauerbrot, Hos.

Seite

IX, 3 134, Dt. XXVI, 14 135. Unreinheit des Trauerbrotes 136. — Leichenmahle 137. Totenspenden 138. Kein religiöser Kultus, sondern Seelenpflege 139. — Gen. XXXV, 8 u. 14 nach Cornill 142. — Ergebnisse 143.

Sind die Selbstverstümmelungen Totenopfer? 144.

Dritter Abschnitt. Die Totenbeschwörung in Israel 148

Die Namen und ihre Bedeutung 148. — Hergang bei einer Beschwörungsscene nach 1. Sa. XXVIII 150; nach anderen Nachrichten 151. — 1. Sa. XXVIII berichtet keine typische Totenbeschwörung. Sinn der Erzählung 152, Samuels Erscheinung ist als real gedacht 154. — Die anderen Nachrichten 156. Die Ekstase im Zauberwesen 157. Totenbeschwörung der Eskimo nach Cranz 158. — Deutung der alttestamentlichen Nachrichten 159.

Die Totenbeschwörung ein Kultus? Das „Anbeten" 160. — Der Name Elohim in 1. Sa. XXVIII, 13 161, Jes. VIII, 19 162. — Keine legitimen Totenorakel in Israel 163, auch nicht bei anderen Völkern 164. — Totenbeschwörung ist Zauberei 166. — Ergebnisse 168.

Dritter Teil. Ahnenkultus . . . . . 169—277

Einleitendes 169.

Erster Abschnitt. Die Verehrung der Eltern 171

Angebliche Beschränkung der Trauer auf die Eltern 171. 2. Sa. XII, 15 ff. 172. Allgemeinheit der Trauer 173. — 2. Sa. XVIII, 18 173. הזכיר 175. Ergebnis 177.

Zweiter Abschnitt. Der häusliche Kultus 178

Bedeutung des Elohim Ex. XXI, 4 ff. und der häuslichen Jahwebilder 179. — Theophore Namen 182. — Altisraelitische häusliche Feste 187. Purim 188. — Die Teraphim 191. — Zusammenfassung 196.

Dritter Abschnitt. Die israelitische Familie und der Ahnenkultus 196

Die Theorieen von Fustel de Coulanges und Stade 196. — Stades fünf Beweispunkte 199.

Fundamentale Verschiedenheit zwischen der altisraelitischen und der gräkoitalischen Familienverfassung. Allgemeines. Einflufsreiche Stellung der Frau 202. — Verwandtschaft durch die Mutter 203. Spuren von Matriarchat 207. — Adoption durch die Frau 210. — Selbständiges Kultrecht der Söhne 211. — Die Ehe kein Sakrament 212. — Letzter Grund dieser Differenzen 213.

Die Übereinstimmungen in Stades fünf Punkten beweisen nichts für Ahnenkult. 1. Erbrecht der Agnaten 215. Der Grund liegt in der Bevorzugung des männlichen Geschlechts

Seite

217. — 2. Schätzung der Nachkommenschaft 218. Das Levirat in drei Stufen 220. — 3. Die Solidarität der Familie aus dem Clan abgeleitet 224. — 4. Strafrecht 225, beruht auf dem Clan 226. — 5. Heiligkeit des Familiengrabes 227. — Ergebnisse 228.

Vierter Abschnitt. Die Stämme und der Ahnenkultus 229

Die Analogieen zwischen israelitischer und griechisch-römischer Stammes- und Geschlechterverfassung und -religion nach Stade 229. Vorläufige Bedenken 231.

Wesen und Entstehung der gens nach Fustel de Coulanges 233. — Die hebräische Stammes- und Geschlechterverfassung 234. — Ihre Entstehung ist weder aus dem Zusammenschlufs mehrerer einzelnen Familien (Stade) 236 noch aus der natürlichen Erweiterung der Familie zu erklären (Nowack) 238. — Ihre Wurzel ist der Clan 239. Der Clan ist älter als die Familie 242. — Die Totemismushypothese 245.

Grundlegende Differenzen zwischen der griechisch-römischen und der hebräischen Geschlechterverfassung 247. Kurien und Phratrien 248. Gentes 249. — Gentilkult. Unrichtigkeit der Auffassung von Fustel de Coulanges 250. Gentilkult in Rom 251. — Griechischer Heroenkult 252. Stades Beweise für israelitischen Heroenkult 253.

Gottesnamen in israelitischen Stammnamen: Gad, Ašer, Dan 254. — Heroes eponymoi in Griechenland 257. Die hebräischen Eponymen aus den Stammnamen abgeleitet 258. — Israelitische Heroengräber 262, als Heiligtümer 263. Zweifelhafte Echtheit 265. Wesen der griechischen Heroengräber 266. Die israelitischen Heroengräber keine Gräber 268, sondern Heiligtümer 269. Die Heroen aber keine altkanaanitischen Götter 270, sondern mit dem Jahwismus nach Kanaan gekommen 273, also auch nicht Ahnengötter der Stämme 273. Erst in späterer Zeit jahwistische Heilige 274. — Ergebnis.

Rückblick und Schlufs 276
Stellen-Verzeichnis 279
Register 281
Berichtigungen 287

Literatur, Abkürzungen und Sigla.

ABA = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

AGGW = Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.

Alger, W. A., A critical history of the doctrine of a future life. New-York 1884.

André, Léonce, Le culte des morts chez les Hébreux. Nîmes 1895.

Bachofen, Das Mutterrecht. Stuttgart 1867.

Baethgen, F., Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888.

Bastian, Ad., Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele. Erweiterter Vortrag. Berlin, Weidmann 1893.

Baudissin, W. Graf, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, 2 Hefte. Leipzig 1876/78.

— Geschichte des alttestamentlichen Priestertums. Leipzig 1889.

Bender, A. P., Beliefs, rites and customs of the Jews connected with death, burial and mourning. JQR VI u. VII.

Benzinger, J., Hebräische Archäologie. Freiburg-Leipzig 1894.

Burckhardt, J. L., Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby. Weimar 1831.

Chantépie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., 2. Aufl. Freiburg-Leipzig 1897.

Cheyne, Proph of Js. = Cheyne T. K. The Prophecies of Jsaiah, 2 voll. I[5] London 1889. II[4] 1886.

Dalman, Gustaf, Jüdische Seelenmesse und Totenanrufung, in der Zeitschrift für Judenmission „Saat auf Hoffnung", Bd. XXVII. Leipzig 1890.

Dillmann, A., Handbuch der alttestamentlichen Theologie, hrsg. v. Kittel. Berlin 1895.

Doughty, Charles M., Travels in Arabia deserta, 2 voll. Cambridge 1888.

Driver = Driver, A Critical and exegetical Commentary on Deuteronomy (The International Critical Commentary V).

Dümmler, Ferd., Sittengeschichtliche Parallelen, im Philologus LVI, Heft 1. Leipzig 1897.

Enc. Brit. = Encyclopaedia Britannica.

Erman, Ad., Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, 2 Bde. Tübingen 1885/88.

Frazer, J. G., On certain burial Customs, JAJ XV, 64 ff.

— Totemism. Edinburgh 1887.

Frazer, J. G., Artt. „Taboo“ und „Totemism“ in der Enc. Brit.
— The Origin of Totemism, in The Fortnightly Review. April/Mai 1899.
Frey, J., Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Leipzig 1898.
Friedberg, E., Aus deutschen Bufsbüchern. Ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte. Halle 1868.
Fustel de Coulanges, La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome, 14. ed. Paris 1893.
Gall, A. Frhr. v., Altisraelitische Kultusstätten, ZAW Beiheft 3. Giefsen 1898.
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GGN = Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
Giraud-Teulon fils, Les Origines de la famille. Genève-Paris 1884.
Goblet d'Alviella, Comte, L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire (Hibbert-Vorles.). Paris-Bruxelles 1892.
Goldziher, Ignaz, Muhammedanische Studien. Halle, I 1889, II 1890.
Gray, G. Buchanan, Studies in Hebrew proper Names. London 1896.
Grimm, Jacob, Deutsche Rechtsaltertümer, 3. Aufl. Göttingen 1881.
Grundt, F. J., Die Trauergebräuche der Hebräer, Diss. Leipzig 1868.
Gruppe, Otto, Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, Bd. I. Leipzig 1887.
Gunkel, H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen 1895.
GVJ = Geschichte des Volkes Israel.
Herzog, E., Beitrag zur Frage über die familienrechtliche Grundlage des römischen Staatsrechts, Rheinisches Museum für Philologie, N. F. XIV, 5 ff.
HklAW = Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, hrsg. von J. v. Müller, 2. Aufl.
IV, 1. 1. Hälfte, Die griechischen Staatsaltertümer von Busolt. München 1892.
2. Hälfte, Die griechischen Privataltertümer von J. v. Müller. München 1893.
2. Die röm. Staats-, Kriegs- u. Privataltertümer von Schiller u. Voigt. München 1893.
V, 3. Die griech. Kultusaltertümer von Stengel. München 1898.
Hommel, F., Geschichte Babyloniens und Assyriens (Oncken, Allg. Gesch. I, 2). Berlin 1885.
HRE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, in 3. Aufl. hrsg. v. A. Hauck, Leipzig, Hinrichs 1896 ff. (bisher Bd. I—VI).
HWB = Handwörterbuch des biblischen Altertums, hrsg. v. E. Riehm, 2. Aufl. v. F. Baethgen, 2 Bde. Bielefeld-Leipzig 1893/94.
Jacobs, G., Studien in arabischen Dichtern, Heft 3, Das Leben der vorislamischen Beduinen nach den Quellen geschildert. Berlin 1895.
JAJ = Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London.

Jastrow, Dust, earth and ashes as symbols of mourning among the ancient Hebrews, Journ. Amer. Orient Soc. XX, 1899 p. 133—150 (war nicht mehr zu benutzen).

Jeremias, A., Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Leipzig 1887.

Jevons F. B., An Introduction to the History of Religions, London 1896.

JPh = The Journal of Philology, London and Cambridge.

JprTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.

JQR = The Jewish Quarterly Review, London.

Justi, F., Geschichte des alten Persiens (Oncken, Allg. Gesch. I, 4[a]). Berlin 1879.

Kamphausen, A. H. J., Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion. Bonn 1896.

Kerber, Georg, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des A. T. Freiburg 1897.

KHC = Kurzer Hand-Commentar zum A. T., hrsg. v. Marti. Freiburg 1896 ff.

Kittel, R., GdH = Geschichte der Hebräer, 2 Halbbde. (= Handbücher der alten Geschichte I, 3). Gotha 1888 u. 1892.

Kleinert, Paul, Zur Idee des Lebens im A. T. in Theol. Stud. u. Krit. 1895, p. 693 ff.

Kuenen, Abr., De Godsdienst van Israël, 2 Bde. Haarlem 1869/70.

Lane, E. W., Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter, übs. v. Zenker, 3. Bde. Leipzig 1854 ff.

LCB = Litterarisches Central-Blatt.

Lenormant, F., Les sciences occultes en Asie. La divination et la science des présages chez les Chaldéens. Paris 1875.

Lippert, Jul., Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. Berlin 1881.

Lubbock, Sir John, The origin of civilization and the primitive condition of man. London 1874.

— Vorgeschichtliche Zeit, übs. v. Passow, 2 Bde. Jena 1874.

Marti, K., Geschichte der israelit. Religion, 3. Aufl. Strafsburg 1897.

Marquardt-Mommsen = Handbuch der römischen Altertümer, hrsg. v. Th. Mommsen u. J. Marquardt. Leipzig.

I—III. Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht, 3 Bde., 3. Aufl. 1887 ff.

IV—VI. J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, 3 Bde., 2. Aufl., bes. v. Wissowa. Leipzig 1881 ff.

VII. J. Marquardt, Das Privatleben der Römer, 2. Aufl., besorgt von G. Mau. Leipzig 1886.

Matthes, de begrippen „rein" en „onrein" in het O. T., ThT 1899, p. 239 bis 318 (nicht mehr benutzt).

Mc Lennan, J. F. The Patriarchal Theory. London 1885.

— Studies in ancient history I[2], comprising a reprint of Primitive Marriage. London 1886.

Meyer, Ed., GdA = Geschichte des Alterthums. Bd. I: Geschichte des Orients bis zur Begründung des Perserreichs. Stuttgart 1884. Bd. II: Geschichte des Abendlandes bis auf die Perserkriege. Stuttgart 1893.
— Geschichte des alten Ägyptens (Oncken, Allg. Gesch. I, 1). Berlin 1887.
— Über Totendienst und Heroenkult. Hermes XXX, 1895, p. 273—88.
MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
Mogk, E., Mythologie, in Grundriſs der germanischen Philologie, hrsg. v. H. Paul, I, Strafsburg 1891, von p. 982 an.
Mommsen siehe Marquardt-Mommsen.
Munzinger, Carl, Die Japaner. Wanderungen durch das geistige, soziale und religiöse Leben des japanischen Volkes. Berlin 1898.
Müller, F. Max, Anthropologische Religion (Gifford-L. 1891), übs. von Winternitz. Leipzig 1894.
NKZ = Neue kirchliche Zeitschrift, Leipzig.
Nowack, W., Lehrbuch der hebräischen Archäologie, 2 Bde. Freiburg 1894.
— Die Entstehung der altisraelitischen Religion, Rede. Strafsburg 1895.
Oldenberg, Hermann, Die Religion des Veda. Berlin 1894.
Oort, H., De doodenvereering bij de Israëlieten, ThT. XV, 350 ff.
Perles, J., Die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judentum, MGWJ X. Breslau 1861, p. 354 ff., 376 ff.
Pfleiderer, O., Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. Aufl. Berlin 1896.
Piepenbring, Ch., La religion primitive des Hébreux, RHR XIX, 1889, p. 171—202.
— La religion des Hébreux à l'Époque des Juges, RHR XXVII, 1893, p. 1—36.
Pietschmann, R., Geschichte der Phönizier (Oncken, Allg. Gesch. I, 4b). Berlin 1889.
Plofs, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, 2 Bde. Leipzig 1884/85.
— Das Kind in Glaube und Brauch der Völker, 2 Bde., Leipzig 1887.
Post, A. H., Einleitung in eine Naturwissenschaft des Rechts. Oldenburg 1872.
— Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe. Ebenda 1875.
— Der Ursprung des Rechts. Prolegomena zu einer allgemeinen vergleichenden Rechtswissenschaft. Ebenda 1876.
— Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens. Ebenda 1878.
— Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft, 2 Bde. Ebenda 1880.
Preller, L., Römische Mythologie, 3. Aufl., bes. v. Jordan, 2 Bde. Berlin 1881/83. (Die Seitenzahlen der 2. Aufl. sind am Rande der 3. angegeben.)
Preuner, Hestia-Vesta. Ein Cyklus religionsgeschichtlicher Forschungen. Tübingen 1864.

Rabbinowicz, Der Totenkultus bei den Juden. Frankfurt a. M. 1889.
REJ = Revue des études Juives. Paris.
Réville, A., HR = Histoire des Religions. I, 1 u. 2: Les religions des peuples noncivilisés. Paris 1883. II: Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou. 1885. III: La religion Chinoise. 1888.
— Prolégomènes de l'histoire des religions, 4. ed. Paris 1886.
— Une nouvelle théorie évhémériste RHR IV, 1 ff. (gegen H. Spencer).
RG = Religionsgeschichte.
RHR = Annales du Musée Guimet, Revue de l'histoire des religions. Paris.
Riehm, Ed., Alttestamentliche Theologie, hrsg. v. Pahncke. Halle 1889/90.
— HWB s. d.
Rohde, Erwin, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg 1894 (2. Aufl. 1898).
— Paralipomena, Rheinisches Museum für Philologie L., bes. p. 22 ff.
Roscher, W. H., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (A—M). Leipzig 1881 ff.
Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig 1880.
SBA = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
Schoemann, G. F., Griechische Altertümer, 3. Aufl., 2 Bde. Berlin 1871/73.
Scholz, Paul, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern. Regensburg 1877.
Schrader KAT = Eb. Schrader, Die Keilschriften und das Alte Testament, 2. Aufl. Gießen 1883.
Schultz, Herm., Alttestamentliche Theologie, 5. Aufl. Göttingen 1896.
Schwally, F., Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi. Gießen 1892.
Sellin, E., Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, Heft I u. II, 1, Leipzig 1896/97.
Siebeck, H., Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg 1893.
Smend, R., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl. Freiburg 1899.
Smith, William Robertson, Animal worship and Animal tribes among the Arabs and in the O. T. JPh IX, 15 ff.
— On the forms of Divination and Magic in Dt. XVIII, JPh XIII u. XIV.
— Kinship and Marriage in early Arabia. Cambridge 1885.
— Lectures = Lectures on the Religion of the Semites I, Fundamental Series. New edition. London 1894.
— Prophets = The prophets of Israel and their place in history, 2. ed. (Cheyne). London 1895.
Sommer J. G., Biblische Abhandlungen, Bd. I. Bonn 1846.
Spencer, Herbert, A system of synthetic philosophy VI: The principles of sociology, 2 voll. 6 pts. London 1876—85. Deutsch von B. Vetter, Die Principien der Sociologie. Stuttgart 1877 ff.

Stade, B., Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Gießen 1877.
— GVJ = Geschichte des Volkes Israel, 2 Bde., 2. Aufl. Berlin 1889.
— Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen. Gießen 1899.
Staerck, Willy, Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des A. T.s, Heft I. Berlin 1899.
Stengel, Paul, Chthonischer und Totenkult, in der Festschrift für Ludw. Friedländer. Leipzig 1895.
ThLZ = Theologische Literatur-Zeitung.
ThT = Theologisch Tydschrift (Leiden).
Tiele, C. P., Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples Sémitiques, trad. par G. Collins. Paris 1882.
— Manuel de l'histoire des religions, trad. par M. Vernes. Paris 1884.
— GRA = Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander d. Gr., übers. v. G. Gehrich. Gotha, I. Bd. 1896, II, 1 1899.
— Einleitung in die Religionswissenschaft (Gifford-Vorles. 1897/98), übers. von Gehrich, Bd. I: Morphologie. Gotha 1899. Bd. II bisher nur holländisch: Inleiding tot de Godsdienstwetenschap, 2 Reeks. Amsterdam 1899.
Toepffer, Johannes, Attische Genealogie. Berlin 1889.
Toy, C. H., The preprophetic religion of Israel, in The New World V, 1896, p. 123—42.
Tylor (Pr. C.) = E. B. Tylor, Primitive Culture. London 1872. Deutsch „Die Anfänge der Kultur", übers. v. Sprengel und Poske, 2 Bde. Leipzig 1876.
— Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation, deutsch v. G. Siebert. Braunschweig 1883.
Usener, Hermann, Götternamen. Versuch einer lehre von der religiösen begriffsbildung. Bonn 1896.
Vloten, G. van, Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern. WZKM VII, 1893, p. 169 ff., 233 ff.
Waitz u. Waitz-Gerland = Theodor Waitz, Anthropologie der Naturvölker, vollendet von G. Gerland, 6 Bde. Leipzig 1859—72.
Weber, Ferd., Jüdische Theologie, hrsg. v. Delitzsch u. Schnedermann. Leipzig 1897.
Weinhold, K., Zur Geschichte des heidnischen Ritus, ABA 1896.
Wellhausen, J., De gentibus atque familiis Iudaeis quae 1. Chr. 2, 4 nominantur. Diss. Göttingen 1864.
— Skizzen und Vorarbeiten, Heft 3: Reste arabischen Heidentums. Berlin 1887, 2. Aufl. 1897.
— Die Ehe bei den Arabern, GGN 1893, 431 ff.
— Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin 1895.
Wendt, H. H., Die Begriffe Fleisch und Geist. Gotha 1878.

Wilken, G. A., Das Matriarchat bei den alten Arabern. Leipzig 1884.
— Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens, in Revue coloniale internationale III u. IV, Amsterdam.
Winckler, Hugo, Geschichte Israels in Einzeldarstellungen. I. Berlin 1895.
Wuttke, Ad., Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 2. Bearbtg. Berlin 1869.
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Gießen).
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
ZE = Zeitschrift für Ethnologie, Berlin. Die eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf die Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.
ZVP = Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, begr. v. Steinthal, Berlin.

Einleitung.

UNIV. OF CALIFORNIA

Wenn die neuere evangelische Theologie in dem Bestreben, ihren Charakter als Wissenschaft zu wahren, auf allen ihren Gebieten in einen Prozefs der Verweltlichung eingetreten ist, so ist es die alttestamentliche Disziplin, die auf diesem Wege am weitesten vorgeschritten ist. Die Erforschung der alttestamentlichen Religion, deren Ergebnisse in der sog. „Theologie des Alten Testaments" zusammengefafst werden, wird immer mehr als „Religionsgeschichte" behandelt, d. h. die Arbeitsmethode der allgemein religionsgeschichtlichen Forschung wird auch auf die israelitische und jüdische Religion angewendet. Damit ist die Religionsgeschichte des Alten Testaments aus einer rein theologischen Disziplin zugleich ein Arbeitsgebiet der allgemeinen Religionsgeschichte geworden — mögen auch die einen diesen Übergang im Prinzip nicht mitmachen, die anderen es beklagen, dafs er nicht gründlicher vollzogen worden sei. Diese Hereinziehung der „alttestamentlichen Theologie" in den Kreis der allgemeinen Religionswissenschaft bedeutet einen erheblichen Gewinn für letztere. Hat sie doch kaum ein Arbeitsgebiet aufzuweisen, das schon so nach allen Seiten durchforscht wäre und immer von neuem untersucht würde, wie das Alte Testament. Und vergleicht man etwa die Anschauungen über die israelitische Religion, mit denen Julius Lippert und Herbert Spencer arbeiten, mit entsprechenden Darstellungen in neueren religionswissenschaftlichen Werken, so tritt es klar vor Augen, wie die Fortschritte der alttestamentlichen Wissenschaft die Religionsgeschichte bereichert haben. Aber vor allem hat doch die alttestamentliche Theologie selbst durch die Veränderung in ihrem Betriebe reiche Förderung erfahren, wie

jeder anerkennen muss, der ohne Voreingenommenheit die Geschichte dieser Disziplin in den letzten Jahrzehnten überdenkt. Daneben kann es erst in zweiter Linie in Betracht kommen, wenn natürlich auch einmal einseitig übertreibende Theorieen der noch so jungen Religionswissenschaft nach der herrschenden vergleichenden Methode auf die alttestamentliche Religion angewendet werden und dort gelegentlich einige Verwirrung anrichten. Denn nachdem der Reiz der Neuheit nachgelassen hat, pflegt eine Periode der Besinnung einzutreten, in der man sich bestrebt, die neuen Gedanken auf ihren richtigen Wert und ihre wahre Bedeutung zurückzuführen, und so wird vermittelst einiger Schwankungen die Ruhe des Gleichgewichts wieder hergestellt, doch nicht ohne dafs man sich doch meistens einer gröfseren oder geringeren Bereicherung seiner Erkenntnisse erfreuen darf.

So wird die alttestamentliche Wissenschaft auch für die Fülle von Anregungen dankbar sein dürfen, die für sie von der Theorie ausgehen, nach der dem Aufkommen des Jahwismus als Religion der israelitischen Stämme eine Periode vorausgegangen sei, in der diese die Toten im allgemeinen und speziell die verstorbenen Ahnen als Gottheiten verehrt hätten, und dafs diese Religion des Animismus oder Ahnenkults als die ursprüngliche Religion des Volkes Israel anzusehen sei, die erst nach langem Kampfe der durch Mose eingeführten Jahwereligion wich. Diese Ansicht, die man fast als die heute herrschende bezeichnen mufs, ist nicht aus dem Studium des Alten Testaments heraus erwachsen.[1] Sie entstammt vielmehr einer allgemein religionswissenschaftlichen Theorie, die die Entstehung der Religion in der Menschheit überhaupt aus dem Glauben an Geister bezw. aus dem Kultus der Verstorbenen herleitet. Einer der ersten und hauptsächlichsten Vertreter dieser Theorie, der deutsche Kulturhistoriker Julius Lippert, ist es gewesen, der sie zuerst auf die israelitische Religion angewendet und aus dem Alten Testament zu begründen versucht hat.[2]

---

1) Da ihre Vertreter dies aber auch gar nicht behaupten, so ist es nicht zulässig, ihnen gewissermafsen einen Vorwurf daraus zu machen.

2) Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. Berlin 1881.

Während Lippert aber von unkritischen Voraussetzungen aus wenig haltbare Resultate zu Tage gefördert hatte, unternahm es als erster Theologe, der sich mit der Frage beschäftigte, H. Oort, den Grundgedanken Lipperts für die alttestamentliche Forschung fruchtbar zu machen, indem er ihn mit den modernen Anschauungen über das Alte Testament in Einklang brachte.[1] Dann hat Bernh. Stade, als er dieselbe Anschauung seiner Schilderung der altisraelitischen Religion im ersten Bande der Geschichte des Volkes Israel zu Grunde legte, es unter stetiger Auseinandersetzung mit der allgemeinen Religionswissenschaft und unter Berufung auf ihre Ergebnisse gethan. Erst Friedrich Schwally[2] hat es unternommen, eine exegetische Begründung für die Hypothese rein vom Boden des Alten Testaments aus zu liefern. Indessen auch er greift gelegentlich auf ethnologische Parallelen zurück und weifs sich überdies von den Forschungen eines B. Stade und H. Oort durchaus abhängig. Thatsächlich ist die ganze Anschauung und die Begriffe, mit denen sie operiert, für den unverständlich, der nicht von der Kenntnis der allgemeinen religionswissenschaftlichen Theorie aus an sie herantritt. Versuchen wir, uns diese begreiflich zu machen.[3]

Sie ist in erster Linie zu würdigen als eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Religion in der Menschheit. Ein solches Problem existierte nicht unter der Herrschaft der alten dogmatischen Überlieferung. Denn indem sie im Anschlufs an Genesis I, aber nicht dem Sinne der Erzählung gemäfs, eine voll-

---

1) H. Oort, De doodenvereering bij de Israëlieten in ThT XV, 350 ff.

2) F. Schwally, Das Leben nach dem Tode etc. Giefsen 1892.

3) S. hierzu O. Pfleiderer, Religionsphilosophie, 3. Aufl. Berl. 1896, 1. Kapitel: Anfänge der Religion, p. 3—33. C. P. Tiele-Gehrich, Geschichte der Religion im Altertum I, p. 5 ff. Gotha 1896. Derselbe, Einleitung in die Religionswissenchaft I Morphologie, bes. p. 52 ff. Gotha 1899. Otto Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen I, p. 3 ff., bes. S. 196—278. Leipz. 1887. L. W. E. Rauwenhoff, Het ontstaan van den godsdienst, ThT XIX, 1885. p. 257—320. Chantépie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I [1], p. 21 ff. 1887.

kommene göttliche Offenbarung an den Anfang der Menschheitsgeschichte setzte, hat sie die heidnischen Religionen einfach als einen Abfall von der ursprünglichen Stufe reiner Gotteserkenntnis beurteilt. Von dieser Voraussetzung aus suchte und fand man Spuren der reinen Urreligion der Protoplasten bald hier bald dort in Mythologie, Glaube und Kultus heidnischer Völker. Mit dieser Anschauung hat der Rationalismus aufgeräumt, ohne jedoch eine besser begründete an ihre Stelle setzen zu können. Erst seit dem Erwachen des geschichtlichen Sinnes in unserem Jahrhundert vermochte man sich in wirklich wissenschaftlicher Weise mit dem Problem der Entstehung der Religion zu beschäftigen, indem auch die religiösen Erscheinungen in der Menschheit unter dem Gesichtspunkt des in der Geschichte waltenden Gesetzes der Entwicklung betrachtet wurden. Der grofse Aufschwung jedoch, den die moderne Religionswissenschaft genommen hat, rührt eigentlich nicht von den Begründern der spekulativen Religionsphilosophie her. Vielmehr ist die Verbindung mit einer ursprünglich ganz anders gearteten Wissenschaft für sie epochemachend geworden. Im Lauf der letzten hundertundfünfzig Jahre, vor allem seit der gewaltigen Ausbreitung der Mission der Forschungsreisen und des Handels waren neben den Völkern der Antike eine Menge ganz anders gearteter Völker und Rassen in den Gesichtskreis der europäischen Kulturwelt getreten: die geschichtslosen und die uncivilisierten Völker der aufsereuropäischen Weltteile. Sie mufsten natürlich mit in den Kreis der religionswissenschaftlichen Untersuchungen gezogen, zugleich damit aber auch der Anthropologie ein gewichtiges Wort in solchen Fragen eingeräumt werden. Dieser Umstand musste von tiefgreifender Bedeutung werden. Denn die Anthropologie, als ein Zweig der Naturwissenschaft unter der Herrschaft der Darwinschen Entwicklungstheorie stehend, konnte auch die Geschichte der Religion als eines Wesensbestandteils des empirischen Menschen nicht anders denn als nach fest bestimmten Naturgesetzen von den niedersten Entwicklungstufen zu den höheren fortschreitend vorstellen. Damit war endgiltig das Schicksal der Annahme einer Uroffenbarung besiegelt, wie überhaupt jeder Theorie, die einen reineren Gottesbegriff an den Anfang der Religionsentwicklung stellte und die empirischen Religionen

als Produkte einer Entartung ansah.[1] Denn jede Theorie dieser Art steht und fällt mit der Annahme der Universalität der Religion. Diese aber war ernstlich in Frage gestellt, wenn versichert wurde, dafs viele uncivilisierte Völker weder Begriffe noch Worte für „Gott", „Seele", „Sünde", „Gericht", „ewiges Leben" hätten, dafs sich überhaupt keine Spuren von Religion bei ihnen entdecken liefsen.[2] Gab es sonach religionslose Völker, so gehörte die Religion nicht mit zum ursprünglichen Wesen des Menschen, es mufste vielmehr eine bestimmte Stufe in der Entwicklung der Menschheit sein, auf der die Religion ihren Anfang nahm. Die Frage nach dem Ursprung der Religion wurde also umgesetzt in die andere nach ihren Anfängen in der Geschichte der Menschheit.

Man setzte mit der Forschung natürlich an dem Punkte der empirischen Menschheit ein, wo man glaubte, dem Urzustande, in dem die Keime auch der religiösen Vorstellungen der Menschen liegen mussten, am nächsten kommen zu können. Und nun war es wiederum die Anthropologie, die von der Voraussetzung einer stetigen Aufwärtsentwicklung der Menschheit aus die Annahme an die Hand gab, je niedriger die Kulturstufe eines Volkes sei, je tiefer es in geistiger, moralischer und religiöser Beziehung stehe, desto näher stehe es dem vorauszusetzenden Urzustande der Menschheit. So wandte man sich denn vor allem an die uncivilisierten Völker der fremden Weltteile und Inseln, um von ihren Zuständen und Einrichtungen über die Entstehung der Religion in der Menschheit Aufschlufs zu erhalten. Wirklich haben die verschiedensten Rassen und Volksstämme sich nacheinander in die Ehre teilen müssen, Repräsentanten der Urmenschheit unter uns zu sein. Freilich, je genauer die Forschung seitdem geworden ist, desto mehr mufste man einsehen, dafs selbst die verkommensten Menschenrassen, die heutzutage die Sonne bescheint, sich schon über den Standpunkt erheben, auf dem man sich den Urmenschen denken könnte; andererseits sah man auch, dass der Zustand dieser niederen Rassen mindestens ebensoviel Zeichen von Verfall als

1) Eine solche Theorie vertrat früher Pfleiderer, JprTh 1875.

2) Dies findet man vor allem ausgeführt bei Sir J. Lubbock, The Origin of civilization. London 1874.

von Fortschritt zeigt. Immerhin aber blieb die Überzeugung bestehen, dafs wir uns die Anfänge der Religion wenigstens ähnlich den religiösen Vorstellungen der „wilden“ Völker zu denken haben. Die zweite, wichtigere Erkenntnis aber war die, dafs auch die niedrigst stehenden unter den heute lebenden Völkern Vorstellungen hatten und Einrichtungen besafsen, denen bei näherer Prüfung ein religiöser Charakter zugesprochen werden mufste. Völlig religionslose Völker, so sah man jetzt, gab es nicht, gab es wenigstens nicht mehr; und wo einmal doch ein Reisender mit Behagen im Gegensatz gegen die überlieferte kirchliche Anschauung ein Volk, das er getroffen, als völlig religionslos bezeichnete, da hatte er wohl den religiösen Charakter der Bräuche, die er gesehen und geschildert hatte, nicht erkannt.[1]

Das Eigentümliche war aber nun das, dafs in diesen primitiven religiösen Vorstellungen und Überzeugungen, Sitten und Gebräuchen die merkwürdigsten Übereinstimmungen zwischen ganz verschiedenartigen Menschenrassen zu Tage traten. Mochte man zu den Kaffern, den Papuas, den Eskimos oder den Neuseeländern gehen, überall fast die gleiche Vorstellung von der „Seele“ des Menschen, der man eine Fortdauer nach dem Tode zuschrieb; der gleiche Glaube an Geister, von denen die Naturdinge beseelt sind; der Glaube, dafs Tiere ganz gleichartige Seelen haben wie Menschen. Man sorgte überall in gleicher Weise für das Wohl der abgeschiedenen Seelen, man fürchtete die die ganze Natur erfüllenden Geister, man verehrte göttliche Wesen in Tieren, Steinen, Bäumen, Quellen, Gestirnen etc. Man glaubte an Zauberei und Wahrsagen, an das Besessensein von Menschen durch fremde Geistwesen, an Geisterbeschwörung und Geisterbannung und dergleichen mehr. Es war ausgeschlossen, dafs die Gemeinsamkeit in diesen Überzeugungen lediglich auf Übertragungen von dem einen Volke auf das andere, auf Entlehnung der einen Rasse von der anderen zurückgeführt werden konnte. Hier hatte man es

1) Hierüber vor allem handelt Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig 1880. Seine Ausführungen behalten ihre Beweiskraft, auch wenn sich die von ihm aufgestellte Definition der Religion nicht bewährt. Gegen Gruppe p. 261 f.

mit Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens zu thun, die an verschiedenen Orten in gleicher Weise unabhängig voneinander entstanden waren. Um so begreiflicher ist es, dafs man allgemein zu der Überzeugung kam, in dem, was die verschiedenen Menschenrassen Gemeinsames an religiösen Vorstellungen besafsen, wirklich die Keime der Religion in der Menschheit sehen zu dürfen. Es war der englische Anthropologe Edw. B. Tylor, der als den Kern dieser mannigfaltigen Vorstellungen, die in dem Gedanken einer Beseelung der ganzen Welt gipfelten, den Glauben an die Seele des Menschen nachwies.[1] Daraufhin prägte er für diesen ganzen Komplex von Vorstellungen den zusammenfassenden Namen „Animismus", eine Bezeichnung, die seither allgemein angenommen worden ist. Dieser Animismus nun, der aus dem Seelenglauben erwachsene Geisterglaube, mufste als die ursprünglichste Form der Religion in der Menschheit angesehen werden. It seems best, simply to claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings. (I, 383.)

Schon Tylor hatte darauf hingewiesen, dafs ähnliche Vorstellungen, wie man sie bei wilden Völkern angetroffen hatte, auch bei den höchsten Kulturnationen noch vorhanden seien; dafs sich Bräuche, wie man sie bei Wilden beobachtete, in gleicher Weise als Kultgebräuche in hochentwickelten Religionen fänden. Für den Griechen z. B. lebte in jedem Baum eine Dryade, in jedem Quell eine Nymphe; man brachte Flufsgöttern Gaben dar, die von den Opfern der rohen Naturvölker wenig verschieden waren. In rohen Holzklötzen und einfachen Steinen wurde die Gottheit versinnbildlicht, und man hielt diese Idole für ihre Wohnung, wie im Fetisch des Negers ein Geist haust, dessen Hilfe er sich in der Not bedient. Der Schlufs ergab sich leicht: In längst vergangenen Zeiten hatten die Vorfahren der Hellenen auch auf der Kulturstufe der Schwarzen Afrikas gestanden und ihre Religion unterschied sich

1) In dem grofsen Werke Primitive Culture, 2 Bde., London 1872; deutsch: Die Anfänge der Kultur, übers. von Sprengel u. Poske, Leipzig 1876. Ich citiere, wo nichts anderes bemerkt, nach der ersten englischen Ausgabe.

in nichts von der der heutigen Naturvölker. Die Anklänge daran bei den Griechen der historischen Zeit waren Reste, die sich aus jenen fernen Zeiten her erhalten haben; daher von Tylor survivals, „Überlebsel", genannt. Dieser Gedanke Tylors ist für die Religionsforschung äufserst fruchtbar gewesen. Denn es zeigte sich bald, dafs man auf allen Gebieten der Religionsgeschichte, bei den antiken Religionen wie bei den Religionen moderner Völker, ja selbst im Volksglauben der christlichen Nationen Europas, Spuren des Animismus antrifft. Mit einemmale bekamen nun die bisher vernachlässigten Reste ganz primitiven Glaubens, Zauberei, Aberglaube und Spuk aller Art, als Rudimente vergangener Kulturperioden die gröfste Wichtigkeit. Lieferten sie doch den vollgiltigen Beweis, dafs man das Recht hatte, den Animismus als die allgemeine Urreligion der Menschheit anzusehen, aus der sich verschiedene Völker und Rassen erst allmählich zu einer höheren Stufe religiöser Erkenntnis hinaufgearbeitet hatten, während andere auf dem ursprünglichen Standpunkt stehen geblieben waren. Diese „animistische" Theorie hielt siegreichen Einzug auf fast allen Gebieten der Religionsforschung; überall legte man Gewicht auf die Anzeichen eines geistigen Zusammenhanges zwischen den verschiedenen Religionen der Erde, und suchte die Züge auf, in denen sich ihre Abstammung von der gemeinsamen Mutter verriet.

Tylors Forschungsergebnisse wurden aber noch überboten, indem Herbert Spencer[1] versuchte, in einem grofsartigen System das Entwicklungsgesetz der Religion als einer Seite in der natürlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, von den niedrigsten Stufen bis zu den höchsten, darzustellen. Nach ihm ist die Wurzel der Religion der Glaube an Seelen im Menschen, dann an das Weiterexistieren dieser Seelen als körperlicher Geister, endlich an ihre Fähigkeit, in fremde Körper einzudringen und sie zu ihrer Behausung zu machen. Die Religion fängt damit an, dafs diesen Seelen der Abgeschiedenen ein Kultus dargebracht wird; aus diesem Kultus sind alle Religionen der Welt entstanden. Denn die Verehrung von Tieren, Bäumen, Steinen, Naturgegenständen aller Art

1) H. Spencer, A system of synthetic philosophy VI: The principles of sociology vol. I, pt. I—III, 1876; vol. II, pt. IV, 1879; V, 1882, VI, 1885.

gilt ursprünglich dem in dem Gegenstande wohnend gedachten Totengeist. Nature worship is but an aberrant form of ghost worship, VI, 687. Aus Naturverehrung aber sind nachweislich die meisten grofsen polytheistischen Religionen hervorgegangen. Zeigt man nun noch, wie aus dem Polytheismus im Laufe der Entwicklung Monotheismus wird, so hat man eine Reihe von Entwicklungsstufen der Religion entdeckt, die sie, so ist die Meinung, gleich jeder anderen Naturerscheinung in gesetzmäfsiger Folge durchlaufen mufs. So suchte denn Spencer auch in allen Religionen den Ursprung aus der Verehrung der Toten bezw. Ahnen nachzuweisen. Die Stätte der uranfänglichen religiösen Verehrung mufste das Ahnengrab sein, an dem man der Seele des Dahingeschiedenen seinen Kult darbrachte; Spencer zeigte, dafs die Urform des Tempels das Grab sei und dafs der Altar sich aus dem Grabstein herausgebildet habe. Die Verehrung heiliger Tiere und der Totemismus bei den Indianern und bei anderen Völkern der Erde sei daraus entstanden, dafs die Verehrung eines einen Tiernamen tragenden menschlichen Individuums auf die Tiergattung übertragen sei, nach der er sich nannte. Selbst an den Göttern Griechenlands versuchte Spencer nachzuweisen, dafs sie ursprünglich Menschen, wahrscheinlich grofse Häuptlinge, gewesen seien, die nach ihrem Tode verehrt wurden, deren Verehrung aber allmählich auf den Naturgegenstand übertragen wurde, deren Namen sie trugen (*Ζεύς* = der Himmel), worauf sie dann grofse Götter wurden. Sogar das Grab des Zeus auf Kreta mufs zum Beweise dieses Neo-Euhemerismus dienen.

Auf deutschem Boden ist der schon genannte Julius Lippert der erste Vertreter dieser Theorie gewesen. Er wies in der griechischen, römischen, indogermanischen, endlich auch in der althebräischen Religion Spuren von Seelenkult nach und leitete daraus die Entstehung dieser Religionen ab. Andere sind diesen Männern gefolgt, und äufserst reiche Anregungen sind von ihnen ausgegangen. Immer neues Material stellte sich einer einheitlichen Auffassung der Religionsentwicklung in der Menschheit zur Verfügung. Die Stimmung, in der man sich befand, findet ihren Ausdruck darin, dafs C. P. Tiele auf den Titel der französischen Ausgabe seines Handbuchs der Religionsgeschichte statt histoire des religions schreiben liefs: histoire de la religion.

Dieselbe Anschauung über den Ursprung und die Gesetze der Religionsentwicklung, wie sie Tylor und Spencer vertreten, liegt nun auch B. Stades Ansicht über die Urreligion Israels zu Grunde. „Animismus", sagt er G. V. J.[2] I, 406, „pflegt Hand in Hand zu gehen mit der Verehrung der Ahnengeister ... Ja es ist wahrscheinlich, dafs Ahnenkult die älteste Stufe des Geisterglaubens überhaupt ist, dafs die primitiven Vorstellungen vom Zustande des Menschen nach dem Tode den Geisterglauben überhaupt erzeugt haben." Wie nun andere in den Religionen des klassischen Altertums Spuren des Animismus und Ahnenkults aufgedeckt haben, so findet Stade bei Israel in den Nachrichten über Glaube und Sitte des Volkes in vorprophetischer Zeit die auffallendsten Züge der Übereinstimmung mit den Anschauungen und Kultgebräuchen solcher Völker, „welche den Kult der Toten haben" —, Beweis genug, dafs auch Israel seine animistische Vergangenheit gehabt, dafs seine Sitten und Institutionen von dem religiösen Glauben an die Ahnengeister erzeugt worden sind. Das alte Israel hatte animistische Vorstellungen von der Seele und vom Zustande nach dem Tode, es behandelte die Leichen mit derselben ausgesuchten Pietät wie die Naturvölker, es glaubte an übermenschliche Macht und Weisheit der Totengeister und brachte ihnen deshalb regelmäfsige Opfer dar, endlich verehrten die einzelnen Geschlechter und Stämme die Ahnengeister der Vorfahren, nach denen sie sich benannten und deren Kult ihre sozialen Gliederungen und Institutionen geschaffen hatte. Aber ein grofser Unterschied waltet doch ob.[1] Während nämlich bei anderen Völkern die natürliche Entwicklung auf der Stufe der Volks- und Staatenbildung vom Animismus zum Polytheismus führt, ist in Israel diese Entwicklung durch die Religionsstiftung Moses unterbrochen. Die Jahwereligion, die in Israel den Zusammenschlufs der Stämme zur Volkseinheit herbeigeführt hat, ist nicht aus der animistischen Religion erwachsen, hat sich vielmehr ausschliefsend gegen sie verhalten, indem sie keine Gottheit neben Jahwe duldete, und hat so die Ausbildung einer polytheistischen Religion, wie die anderen semitischen Völker sie gehabt haben, verhindert. Aber das ist nur nach langem Kampfe geschehen, zu

1) p. 438f.

dessen Zeugen in seinen letzten Stadien uns die alttestamentliche Überlieferung macht. In diesem Kampfe ist ein Teil der alten Religion, der Ahnendienst selbst, perhorresziert und durch das Verdikt der Unreinheit gebrandmarkt worden. Gegen die Vorstellungen von den Geistern selbst aber hat sich die Jahwereligion indifferent verhalten, ja viele ihrer Elemente sind mit der neuen Religion verschmolzen worden. So ist es, einem allgemeinen Gesetze der Religionsgeschichte zufolge, gekommen, dafs der Jahwismus selbst in den alten Überlieferungen so viele animistische Züge aufweist, die der Religion des Jahwe vom Sinai ursprünglich nicht angehört haben können. Es ist z. B. ein Rest des ursprünglich mit dem Animismus zusammenhängenden Fetischismus, wenn die Israeliten die Gegenwart Jahwes an die heilige Lade, bezw. an die in ihr befindlichen Steine gebunden glaubten; wenn Jahwe an bestimmten Orten in einem Felsen oder Baum oder einer Quelle verehrt wurde, oder Malsteine und heilige Pfähle an den Kultusstätten, später gar Gottesbilder, als seine Wohnung galten. Ebenso ist das Orakelwesen, die Verwendung von Fluch und Eid im Gerichtswesen, der Glaube an die Gottesmänner und ekstatischen Propheten ursprünglich in animistischen Religionen zu Hause. Dafs man das alles auch in Israel findet, beweist eben, dafs dem Jahwismus eine animistische Religionsperiode vorangegangen ist, deren Reste in den neuen Glauben mit aufgenommen worden sind. —. In ähnlicher Weise fassen Oort und Schwally die Religionsgeschichte Israels auf.

Wir haben in den Ansichten dieser Gelehrten thatsächlich eine Übertragung der modern-anthropologischen Anschauung auf die Geschichte der Religion Israels. Gegenwärtig erfreut sich diese Anschauung nun der mehr oder minder rückhaltlosen Zustimmung der Mehrzahl der alttestamentlichen Religionsforscher[1], und ist auch schon als gesichertes Ergebnis der Forschung proklamiert worden. Freilich hat sich auch Widerspruch im ganzen wie im einzelnen erhoben[2], und es ist besonders zu bemerken, dafs, während vielfach Theologen auf den Animismus schwören, ein Lehr-

1) Nowack, Marti, Benzinger, Smend, Cornill u. a.

2) Dillmann, Schultz. Selbstverständlich die apologetisch gerichtete Theologie.

buch der Religionsgeschichte sich äufserst skeptisch dazu verhält.[1] Dennoch ist bisher erst einmal eine gründliche Erörterung des Für und Wider angesichts der Hypothese Stades angestellt worden: Joh. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, Leipzig 1898. Soweit sich dieser Gelehrte mit einer Widerlegung der kühnen Hypothesen in Schwallys Buch beschäftigt[2], hat er alle Einwürfe, die dagegen zu machen sind und oft geradezu auf der Hand liegen, ausführlich erörtert. Eine wiederholte Bearbeitung des Gegenstandes wird in dieser Hinsicht wenig Neues bringen können. Wo Frey aber über den engen Rahmen dieser Aufgabe hinausgeht, scheint er mir nicht glücklich gewesen zu sein. Weder ist er der umfassenden Begründung gerecht geworden, die Stade selbst für seine Anschauung gegeben hat, — Familien- und Stammeskult kommen bei Frey sehr kurz weg, auf die Frage der Heroenverehrung ist er gar nicht eingegangen, — noch hat er meines Erachtens seine eigene Position gegenüber der gut verteidigten Stellung der Gegner auch nur notdürftig gesichert. Es ist überhaupt nicht der richtige Weg, wenn man jemand wissenschaftlich widerlegen will, sich von vornherein auf Voraussetzungen zu stellen, die denen des Gegners diametral entgegenstehen. Frey aber setzt gleich im Anfang seines Buches der Stadeschen Theorie über den Entwicklungsgang der primitiven religiösen Vorstellungen eine andere entgegen, auf Grund deren es ihm natürlich ein leichtes ist, Schwallys und Stades Ansichten für unzutreffend zu erklären. Er hat aber nicht einmal den Versuch gemacht, diese seine Theorie als richtig zu erweisen; sie steht ihm von vornherein fest. Da sie nun keineswegs ohne weiteres einleuchtet, so fürchte ich, dafs Freys Darlegungen nur wenige werden überzeugen können. Frey geht nämlich von der Ansicht F. Max Müllers über den Ursprung der Religion aus und kehrt demgemäfs den oben angeführten Satz von H. Spencer um: nach ihm setzt jede Verehrung von Geistern die Naturverehrung voraus. Die Naturreligion hat zu ihrem Korrelat nur Seelenglauben, keinen Seelenkultus. Der Seelenglaube nun, oder die Vorstellung von einer im Menschen lebenden Seele, führt,

1) Chantépie de la Saussaye. 2. Aufl. (Valeton.)
2) Darauf ist die Schrift vornehmlich angelegt.

verbunden mit der Erfahrung des Todes, zunächst zur Anerkennung und Verehrung der (Natur-)Macht, die die Rückkehr der Seele in den Körper hindert. Die Furcht vor dieser Macht, vor dem Tode also, nicht vor dem Toten, ist es, die zu den Trauergebräuchen führt. Diese aus Furcht vor dem Toten herleiten, heifst bei sekundären Beweggründen stehen bleiben. Erst nach der Analogie der in der Natur wirksamen Mächte denkt sich der Mensch dann auch die Seelen der Verstorbenen mit höherer Kraft ausgerüstet, und erst dadurch kann Furcht vor der Seele entstehen. Ohne Grundlage eines Naturkultus ist also Seelenkultus unmöglich und er bildet sich erst dadurch, dafs Riten, die von Haus aus einen ganz anderen Sinn haben, zu kultischen Ehrerweisungen an den Toten umgedeutet werden.[1] — Es ist klar, dafs das Beweisverfahren in der eigentlichen Abhandlung sehr einfach sein mufs. Die Israeliten haben den Seelenglauben; daher ihre Bestattungsgebräuche. Ihre Trauergebräuche aber beziehen sich auf die Macht, die die Rückkehr der Seele in den Körper hindert; d. i. aber Jahwe, als der „Ursächer solches Geschickes". Wird aber die Gottheit, und noch dazu Jahwe, der keinen fremden Kult neben sich duldet, als Ursächer des Todesgeschickes verehrt, so versteht sich, dafs in Israel kein Seelenkult aufkommen konnte. Das Volk ist also mitten auf dem Wege der Entwicklung zum Seelenkult hin stehen geblieben. Auf die Sitten und Bräuche der historischen Zeit hat noch kein Seelenkult Einflufs gewonnen, sondern „ihre Form erklärt sich direkt aus einer vor Aufkommen des Seelenkultus ursprünglichen Form". — Man sieht, Frey stützt sich auf die Behauptung, dafs der Naturmensch den Tod nicht von Ohnmacht, Schlaf und dergleichen Erscheinungen zu unterscheiden vermöge und demgemäfs zunächst eine Wiederbelebung des Leichnams erwarte. Dafs diese nicht eintritt, führt den Wilden zu der Verehrung der Naturmacht, die die Rückkehr der Seele in den Körper verhindert. Zwar teilt Frey die Ansicht, dafs der primitive Mensch zunächst eine Wiederbelebung des Leichnams erwarte, mit Spencer.[2] Aber die Ansicht ist kaum halt-

1) Was Frey in Bezug hierauf leistet, erinnert an die gewagtesten und unmöglichsten Erklärungen F. Max Müllers.

2) Sociology I, 167ff.; vgl. auch Goblet d'Alviella, L'idée de Dieu etc. p. 84.

bar. Was Spencer für sie vorbringt, beweist nur den Glauben an einen fortdauernden Aufenthalt der abgeschiedenen Seele in der Nähe des Leichnams; und es dürfte schwer sein, den Nachweis zu führen, dafs es jemals Menschenrassen gegeben habe, die den Tod, eine der allernächstliegenden alltäglichen Erfahrungen des Lebens, nicht als solchen zu erkennen vermochten. Vor allem aber schweben die Folgerungen, die Frey aus jener Behauptung zieht, gänzlich in der Luft, da er nicht das Bedürfnis empfindet, sie zu beweisen. Dafs auch die Behauptung als unerwiesen und unerweislich gelten mufs, dafs die Trauergebräuche von Haus aus an Jahwe gerichtet seien, wird noch zu besprechen sein. — Kann ich also nicht glauben, dafs Frey den Zweck seiner Arbeit im vollen Umfange erreicht habe, so scheint es mir nicht überflüssig, die Stade-Schwallysche Hypothese über den Animismus als die Urreligion Israels einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Diese soll der Gegenstand der Arbeit sein, die ich auf den folgenden Blättern vorlege.

Ehe wir jedoch in die Untersuchung eintreten, bedarf es noch einer Verständigung darüber, in welcher bestimmteren Fassung das Problem hier zur Verhandlung kommen soll, welche Voraussetzungen zu machen sind und auf welche Punkte sich die Erörterung zu konzentrieren hat. Denn es kann sich uns nicht um die Frage handeln, ob im alten Israel animistische Vorstellungen geherrscht haben, wie wir sie bei den Naturvölkern in unseren Tagen und bei alten Kulturvölkern beobachten können. Das ist einfach eine unbestreitbare Thatsache. Es kommt uns vielmehr auf die Deutung dieser Thatsache an. Für Stade war der animistische Charakter althebräischer Vorstellungen, Sitten und Kultusformen ein sicherer Beweis, dafs Toten- und Ahnenkult dereinst Israels Religion gewesen war. Denn er ging von der Voraussetzung aus, dafs der primitive Seelenglaube mit dem daraus erwachsenen Seelenkult, Geisterglauben und Ahnenkult, wie er bei den uncivilisierten Völkern herrscht, die ursprünglichste Form und zugleich Quelle aller Religion in der Menschheit sei. Soweit sich nun diese Voraussetzung auf die oben geschilderte Theorie H. Spencers stützt, mufs sie sicher aufgegeben werden. Mochte Spencers Hypothese in der geschlossenen und einheitlichen Form, in der sie ihr Urheber durchführte, einst gewaltig imponieren, mag sie darum auch noch heute hier und da,

besonders in England, Anhänger zählen, so ist sie doch in ihrer Einseitigkeit erkannt und von den meisten als völlig unhaltbar aufgegeben.[1] Sie thut sicheren Erfahrungen der Psychologie und gewissen Thatsachen der Geschichte in gleicher Weise Gewalt an.[2] Aber auch in der bedeutend ermäfsigten Form, die ihr Tylor gegeben hat, mufs jene Voraussetzung Stades beanstandet werden, und zwar in doppelter Hinsicht. Definiert man nämlich den Begriff „Animismus" so, wie ihn Tylor definiert hat und wie er ziemlich allgemein anerkannt wird, als den Glauben an das Dasein und Wirken von Seelen und Geistern im Menschen und in der Natur, so ist das noch keine Religion, wie Tylor wollte, also auch nicht ursprüngliche Form der Religion, sondern vielmehr, um abermals seinen Ausdruck zu gebrauchen, eine primitive Philosophie, das Resultat der Versuche des naiven Menschen, die Dinge um sich und in sich zu erklären. „Der Animismus ist nicht selbst eine Religion, sondern eine Art von primitiver Philosophie, welche das ganze Leben des Naturmenschen beherrscht."[3] Animistische Vorstellungen sind also das Kennzeichen nicht sowohl einer bestimmten Religion, als vielmehr einer bestimmten Entwicklungsstufe des gesamten Kulturstandes. Und wenn man die Religionen der kulturlosen Völker, in denen man die ältesten Formen der Religion zu erblicken hat, als animistisch bezeichnet, so ist die Meinung nur die, dafs sie, wie Tiele sich ausdrückt, „vom Animismus beherrscht werden, weil dieser die notwendige Denkweise des noch unkultivierten Menschen ist".[4] Allerdings bildet sich auf der Grundlage des Animismus mit Hilfe der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auch der Kult der Geister der Abgeschiedenen, die Verehrung der Ahnen. Aber — und dies ist das zweite, was gegen Stades Schlufsfolge-

1) S. schon 1885 Rauwenhoff l. c. p. 266 n. 2.

2) Vgl. A. Réville, Hist. des religions I, 2 p. 235—237, Note, und RHR tome IV 1881 p. 1—21.

3) Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, 1896, p. 7. Derselbe, Einleitung etc. p. 61ff. vgl. Pfleiderer, JprTh 1875 p. 108; Goblet d'Alviella l. c. p. 83; F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religions, London 1896 p. 206: ‚Animism ascribes *human,* not super-human powers to non-human beings and things'. Rauwenhoff l. c. ThT, XIX, p. 282f.

4) Tiele, Einleitung p. 64.

rungen einzuwenden ist — dieser Geisterglaube ist nicht die Wurzel des Animismus und der darauf beruhende Totenkult keineswegs die einzige und älteste Form religiösen Glaubens auf animistischer Kulturstufe. Vielmehr setzt sich mehr und mehr die Erkenntnis durch, dafs der Glaube an die Beseelung von Naturobjekten mindestens ebenso ursprünglich ist wie der Seelenglaube und die Vorstellung von einem Zustande nach dem Tode. Ja, manche Gelehrte beurteilen den Glauben an frei herumschwebende körperlose Geister, die sich in beliebigen Menschen oder Gegenständen niederlassen können (von Tiele Spiritismus, von Réville Animismus genannt), schon als eine höhere Stufe geistiger Entwicklung, die mit dem Glauben an die Beseelung von sich bewegenden Naturgegenständen beginnen müsse. Mag man nun mit Réville dem „Animismus" in dem Sinne der Verehrung von körperlichen Geistern, worunter er auch den Ahnenkult rechnet, eine Periode des „Naturismus", der Naturverehrung vorausgehen lassen, mit dem der Animismus nachher in Konflikt kommt, oder mag man lieber beide Formen der animistischen Weltanschauung gleichzeitig setzen, ohne schroffe Gegensätze zu statuieren, soviel steht doch fest, dafs die Verehrung der Natur als eine selbständige Form der primitiven Religion neben dem Seelenkult anzuerkennen ist.[1] Darum ist das Vorkommen animistischer Vorstellungen allein noch kein Beweis für das Vorhandensein von Totenkult und Ahnenkult, wie Stade angenommen hatte. Darum werden uns auch die Spuren animistischer oder fetischistischer Vorstellungen im altisraelitischen Jahwismus selbst, der Glaube an das Wohnen der Gottheit in Naturgegenständen, an Offenbarungen durch Träume und Visionen, an Erfülltsein eines Menschen von der Gottheit, und was dergleichen mehr ist, auf den folgenden Blättern nicht beschäftigen. Seit wir wissen, dafs diese Vorstellungen keineswegs notwendig mit dem Totenkultus zusammenhängen, sondern Stücke einer naiven Weltanschauung sind, ist jeder Grund hingefallen, sie für unvereinbar mit dem Jahwismus zu halten. Wir müssen vielmehr sagen, dafs es schwer abzusehen ist, wie das alte Israel den Jahwismus anders als in den Formen seiner animistischen Weltanschauung hätte auffassen sollen.

1) C. P. Tiele, Réville, Siebeck, Chantépie de la Saussaye u. a.

Wenn nun aber auch der Animismus in diesem Sinne scharf von dem Toten- und Ahnenkultus zu unterscheiden ist, so ist er doch der Nährboden, auf dem diese primitiven Religionsformen erwachsen. Und da wir mit den Vertretern der Stadeschen Hypothese anerkennen, dafs die animistische Weltanschauung im alten Israel geherrscht hat, so stellt sich für uns die Frage, an der wir die Berechtigung jener Theorie prüfen, ganz naturgemäfs dahin, dafs wir untersuchen, ob auch die animistischen Religionsformen des Totenkultus und der Ahnenverehrung im alten Israel geherrscht haben, und weiter, ob die Theorie zu Recht besteht, dafs sie die dem Jahwismus vorangehende Urreligion Israels gebildet haben.

Dabei ist uns der Gang unserer Untersuchung in beträchtlichem Mafse durch die Beweisführung vorgezeichnet, mit der Stade und Schwally ihre Hypothese begründet haben. Soweit sie sich nicht auf den Nachweis animistischer Vorstellungen und Gebräuche beschränken, läfst sich ihre Argumentation dahin zusammenfassen, dafs sie zeigen wollen, dafs im vorjahwistischen Israel die Toten den Rang und die Verehrung von göttlichen Wesen genossen haben, und dafs die Jahwereligion ihnen erst nach langem Kampfe diese Würde genommen habe. In drei Gebieten finden sie die Beweise für diese ihre These:

1. Die hebräischen Vorstellungen von der Seele und vom Zustande nach dem Tode sollen darthun, dafs man sich im ältesten Israel die Geister der Abgeschiedenen als Wesen von göttlicher Macht vorgestellt hat.

2. Die Gebräuche in der Trauer und bei der Bestattung der Toten, das Totenopfer und die Totenbeschwörung sollen ursprünglich einen Kultus der Toten als göttlicher Wesen bezwecken.

3. Gewisse Einrichtungen und Vorstellungen sollen darauf hinweisen, dafs im alten Israel in Haus, Geschlecht und Stamm die Eltern und Vorfahren der lebenden Geschlechter, also die Ahnen, als die eigentlichen Gottheiten ihrer Nachkommen verehrt worden sind.

Auf diese drei Punkte wird sich also auch unsere Untersuchung zu erstrecken haben. Deshalb werden wir in einem ersten Teil, und zwar in zwei Unterabschnitten, von den alttestamentlichen Vorstellungen von der Seele und vom Zustande nach dem Tode

handeln, und uns dabei die Frage vorlegen, ob sie wirklich von einer einst vorhandenen göttlichen Schätzung der Toten Zeugnis ablegen. Nachdem wir damit gleichsam die Grundlage und Voraussetzung eines präsumptiven Ahnenkultus durchforscht haben, werden wir zu dem zweiten Punkt fortschreitend zu untersuchen haben, ob die im israelitischen Altertum nachgewiesenen, auf die Toten bezüglichen Gebräuche wirklich den ihnen beigelegten Sinn haben, mit anderen Worten ob die bei den verschiedenen Völkern der Erde gangbaren Formen des Totenkultus in derselben Weise auch in Israel geherrscht haben. Drittens endlich werden wir uns die Beweise dafür ansehen, dafs dieser Totenkultus speziell den Vorfahren der althebräischen Geschlechter und Familien dargebracht wurde und dafs diese Ahnen vor dem Auftreten des Jahwismus die Gottheiten des Volkes waren. Auf den ersten Teil, wie er oben näher bestimmt ist, lassen wir demgemäfs einen zweiten folgen, den wir überschreiben werden: Totenkultus. Dort werden in drei Abschnitten 1. die Trauergebräuche, 2. Gräberkult und Totenopfer, und 3. die Totenbeschwörung zu besprechen sein. Der dritte Teil erst wird den Ahnenkult im engeren Sinne zum Gegenstande haben. Man kann dort zweckmäfsig zwischen dem Ahnenkult in der Familie und dem Ahnenkult und der Heroenverehrung der Stämme unterscheiden.

Offenbar gehören bei dieser Einteilung der zweite und dritte Teil enger miteinander zusammen als mit dem ersten, der sich zu ihnen fast wie eine Einleitung verhält. Wird nun die Einteilung gemacht, wie oben angegeben ist, so scheint es, als würde dabei auseinander gerissen, was doch zusammen gehört, und ferner, als gelangte man erst im dritten Teil zum eigentlichen Thema der Arbeit. Obgleich ich diesem Einwande eine gewisse Berechtigung zuerkennen mufs, halte ich doch an der oben skizzierten Disposition fest. Erstlich aus einem praktischen Grunde, um kein zu grofses Mifsverhältnis zwischen den Teilen herbeizuführen. Ferner darum, weil eine Arbeit, die wesentlich in der kritischen Nachprüfung mehrerer Vorarbeiten besteht, auch im Gange der Untersuchung an sie gebunden ist. So ist es ihr denn auch natürlich, dafs sie gleichsam in konzentrischen Kreisen verläuft und die entscheidenden Fragen erst im letzten Teil zur Verhandlung kommen. Endlich aber besteht nach meiner Überzeugung eine nicht zu unterschätzende

Differenz zwischen dem Totenopferkultus, wenn ich ihn einmal kurz so bezeichnen darf, wie wir ihn im zweiten Teil besprechen werden, und der Religion der Ahnenverehrung, wie sie das Thema des dritten Teiles bilden wird. Jenen finden wir auch bei den niedrigst stehenden Naturvölkern in einer durchaus formlosen Gestalt mit anderen Kultusformen vermischt. Dieser aber, wie er z. B. in China und Japan zu Hause ist, im alten Hellas und Rom und in Indien geherrscht hat, ist eine fest organisierte Religion, die in bestimmt geregelten Formen verläuft und gehört also einer höheren Entwicklungsstufe an. Natürlich giebt es zwischen beiden Religionsformen unzählige Mittelstufen. Aber gerade in seiner völlig ausgebildeten Gestalt soll nach Stade und seinen Nachfolgern der Ahnenkult in Israel geherrscht haben, und auch nur so ist er als eine für sich allein bestehende Religion denkbar. Wie also der erste Teil die Voraussetzungen für den zweiten und dritten Teil behandelt, so ähnlich verhält sich der zweite zum dritten Teil. Ich hoffe, dafs diese prinzipielle Rechtfertigung durch die praktische Ausführung bestätigt werden möge.

Anmerkung. Aufser Oort, Stade, Schwally, Frey sind zwei französische Autoren zu nennen, die sich speziell mit dem Totenkult in Israel beschäftigt haben. Zunächst Ch. Piepenbring, La religion primitive des Hébreux, RHR. XIX, 1889, p. 171—202; vgl. La religion des Hébreux à l'époque des Juges, ebda. XXVII, 1893, p. 1ff. und Histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël, ebda. XXIV, 1891, p. 1ff., 133ff. Der Verfasser schliefst sich an Stade an und beabsichtigt ein Referat über dessen Darstellung zu geben, thut es jedoch in durchaus selbständiger Weise. Aufser ihm ist zu nennen Léonce André, Le culte des morts chez les Hébreux, Nîmes, Impr. F. Chastanier, 1895. Diese Thèse verfährt rein darstellend und verzichtet auf eine eingehende Begründung und Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen. Das Corpus Inscriptionum Semiticarum ist verschiedentlich zum Vergleich herangezogen und die Arbeit ist nicht ohne selbständigen Wert. C. H. Toy, The preprophetic religion of Israel in The New World V, 1896, p. 123—142, streift das Problem nur gelegentlich. Arthur E. Whatham, The early religion of the Hebrews in The Bibliotheca Sacra 68, 1898, p. 629ff. handelt von den Beziehungen der Religion Abrahams zu der ägyptischen, denkt also bei seinem Thema durchaus nicht an Animismus.

Erster Teil.

Die Vorstellungen von der Seele und vom Zustande nach dem Tode.

Erster Abschnitt.

Die anthropologischen Vorstellungen des alten Israel.

(Stade, GVI I, 415ff.; Schwally, Leben nach dem Tode, p. 5 ff.; Frey l. l. p. 18 ff.; André, p. 1 ff.; Oort, ThT XV, 353 f. — H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist, Gotha 1878.)

Stade sagt p. 418 im angeführten Werke: „Die Vorstellungen der vorprophetischen Zeit von der Seele gehen nicht hinaus über das, was man bei Völkern mit animistischen Religionen zu finden pflegt." Ebenso Oort. Dieser Umstand ist für beide Gelehrte ein Beweis, dafs auch der jenen Religionen eigene Glaube an die göttliche Macht der Toten einst in Israel geherrscht hat. Wenn wir auch nach den Ausführungen der Einleitung die Stringenz dieses Arguments nicht ohne weiteres anerkennen können, so ist es doch nötig, die zu Grunde liegende Behauptung selbst zu prüfen und uns mit den entsprechenden Vorstellungen der Naturvölker bekannt zu machen. Wir können das aber nicht besser thun, als indem wir E. B. Tylor[1] folgen, der im 14. Kapitel seiner „Einleitung in das Studium der Anthropologie" die Ergebnisse der in seinem grofsen Werke niedergelegten Untersuchungen über den Seelenglauben der uncivilisierten Völker zusammengefafst hat. Er leitet dort (p. 413) die Seelenvorstellung der uncivilisierten Völker aus den einfachsten Beobachtungen her, die der Naturmensch,

---

1) E. B. Tylor, Einl. in d. Stud. der Anthr. und Civilisation, deutsche autor. Ausgabe v. G. Siebert, Braunschweig 1883, Kap. XIV: „Die Geisterwelt."

gänzlich unkundig der allerersten Anfänge wissenschaftlichen Denkens, an sich selbst und seinen Nebenmenschen macht. „Ein Mensch", sagt er, „der vor wenigen Minuten bei voller Thätigkeit aller seiner Sinne sich bewegte und redete, fällt in den bewegungs- und bewufstlosen Zustand eines tiefen Schlafes, um nach einiger Zeit mit erneuten Lebenskräften aus demselben zu erwachen. In anderen Fällen hört das Leben noch vollständiger auf, wenn z. B. einer in Scheintod oder Ohnmacht fällt, wobei der Schlag des Herzens und die Atembewegung unbemerkbar wird, der Körper bleich und unempfindlich daliegt und nicht erweckt werden kann. . . . Barbaren werden diesen Zustand in der Weise erklären, dafs sie sagen, die betreffende Person sei wirklich eine Zeit lang tot gewesen, aber die Seele sei wieder in den Körper zurückgekommen (p. 414) . . . Wenn der Schlafende aus dem Traume erwacht, so glaubt er, er sei wirklich an einem anderen Orte gewesen, oder es seien andere zu ihm gekommen. Da aber die Erfahrung lehrt, dafs der Körper nicht diese Wanderungen während des Schlafes ausführt, so erklärt sich die Sache am einfachsten durch die Annahme, dafs jedes Menschen „Ich" oder Seele sein Trugbild oder Ebenbild sei, das während des Schlafes den Körper verlassen und in Träumen sehen und gesehen werden kann . . . Die Seele stirbt nicht mit dem Körper, sondern lebt weiter, nachdem sie denselben verlassen hat. Denn wenn auch ein Mensch gestorben und begraben ist, so fährt doch sein Scheinbild fort, den Hinterbliebenen in Träumen und Visionen zu erscheinen. Auch aus anderen Erscheinungen gewinnt der Wilde die Überzeugung, dafs die Menschen solche immateriellen Scheinbilder besitzen. Er sah die Spiegelbilder derselben in ruhigem Wasser oder die Schatten derselben, welche die Menschen begleiten, an einer Stelle verbleichen, um sofort an einer anderen Stelle wieder zum Vorschein zu kommen, oder zuweilen sah er für einen Augenblick den lebenden Atem als eine schwache Wolke, welche zwar für das Auge alsbald wieder verschwand, von deren Gegenwart man sich aber durch das Gefühl überzeugen konnte. Dies ist die Seelentheorie der Wilden und Barbaren, in welcher das Leben, der Geist, der Atem, der Schatten (p. 415), die Spiegelung, Träume und Visionen in einen gewissen Zusammenhang gebracht werden,

um das eine durch das andere in einer das Denkvermögen der Wilden befriedigenden Weise zu erklären." p. 426: „Ebenso werden Schwäche und Krankheiten dadurch verursacht, dafs die Seele oder ein Teil derselben den Körper für einige Zeit verläfst. In solchen Fällen besteht daher das gewöhnliche Heilverfahren darin, dafs man die entschwundene Seele zurückzubringen versucht."[1]

Man kann von der Frage absehen, ob diese Darstellung in allen Einzelheiten zutreffend ist. Jedenfalls liegt sie so, wie sie Tylor giebt, der Auffassung Stades zu Grunde und wird von der grossen Mehrzahl der neueren Religionshistoriker und Anthropologen gutgeheissen. Zwei Züge darf man vielleicht als die charakteristischen Merkmale dieser Seelentheorie bezeichnen, die noch heute bei einem grofsen Teile der Menschheit herrscht:

1. Das Belebende im menschlichen Körper ist ein schattenhaftes Etwas, das den Körper verlassen und auch wieder in ihn zurückkehren kann. Auf diese gleiche physiologische Ursache werden Ohnmacht, Krankheit, Traumerscheinungen, Ekstase und Tod zurückgeführt.

2. Dieses Etwas, die Seele, führt nach dem Tode eine selbständige Existenz fort.

Wesentlich dasselbe, wird nun behauptet, sei auch der Glaube der Israeliten gewesen; ein Glaube, der aus grauer Vorzeit stammen müsse und der von der Jahwereligion ganz unberührt geblieben sei. Es fragt sich, ob eine Prüfung der altisraelitischen Vorstellungen vom Menschen und von der Seele diese Behauptung bestätigen wird.

Natürlich darf man von den alttestamentlichen Schriften kein geschlossenes und durchdachtes System der Psychologie erwarten. Verteilen sie sich doch ihrer Entstehungszeit nach auf einen Zeitraum von fast tausend Jahren. Es kann nicht ausbleiben, dafs in so langer Zeit manche Vorstellungen sich wandeln. Ferner müssen wir das Material oft gelegentlichen Redewendungen und

1) Zu dieser Theorie vgl. aufserdem Tylor, Primitive Culture I, 387 ff.; H. Spencer, Syst. of Soc. I, 129 ff.; Sir John Lubbock, Origin of civilization, 144 f. Dagegen: F. Max Müller, Anthropologische Religion (Gifford-Lect. 1891), deutsch von Winternitz, Leipzig 1894, p. 185 ff., 215, 218 ff.

dem Sprachgebrauche einzelner Worte entnehmen, weil sich selten eine Stelle ausdrücklich mit der Frage beschäftigt. Dennoch zeigen uns die alttestamentlichen Schriften Grundzüge eines festen Sprachgebrauchs bezüglich der anthropologischen Begriffe, mit denen die einzelnen speziellen Aussagen übereinstimmen. Darin besitzen wir wenigstens die Grundlinien einer Vorstellung vom Menschen und von der Seele, die wir als den allgemeinen israelitischen Volksglauben ansehen können.

Wie schon die Sprache beweist, gehen diese Vorstellungen von dem sinnlichen Wesen des Menschen aus, wie es die tägliche Erfahrung zeigt.[1] Der Mensch, wie alle animalischen Lebewesen, besteht aus בָּשָׂר; das Wort bezeichnet nicht nur das Fleisch, sondern weit häufiger den ganzen Körper mit Haut und Knochen. In diesem basar aber ist, so lange der Mensch lebt, noch etwas davon Verschiedenes, das vom Augenblicke des Todes ab nicht mehr da ist. Für dieses Etwas hat der Hebräer drei Bezeichnungen: נֶפֶשׁ, רוּחַ und נְשָׁמָה. Alle drei Worte bedeuten im Grunde dasselbe: Hauch, Atem. Dieses als Hauch, Atem, Lebensodem bezeichnete Etwas ist nun für den Hebräer der Träger aller Funktionen des lebendigen Menschen, also dasselbe, was wir, freilich von anderen Grundanschauungen aus, Seele, Geist nennen, was dem Wilden das Doppel-Ich, das double oder other-self des Menschen ist. Ja, der Hebräer sieht in diesem Atem das Leben selbst.

Man sieht leicht, dafs diese Vorstellung auf der elementarsten Beobachtung des Lebens beruht. Der Atem ist es, der in der animalischen Welt das Lebende vom Toten unterscheidet, und das Lebenszeichen wird für das Lebenselement selbst genommen. Mag auch dieser Zusammenhang dem Bewufstsein des Volkes später, wenigstens bei dem Worte נפשׁ, abhanden gekommen sein, die Sprache hat stets die Erinnerung daran bewahrt. קצר נפשׁ (Jdc. X, 16, XVI, 16; Nu. XXI, 4; Sach. XI, 8, von Menschen) und קצר רוח (von Jahwe Mi. II, 7; Ex. VI, 9; Hiob XXI, 4), d. h. wörtlich der Atem wird kurz, hastig, bekommt die Bedeutung

1) Vgl. F. Max Müller, Anthrop. Rel., 185 ff. Doch fordert die Darstellung manchen Widerspruch heraus.

„ungeduldig sein"; umgekehrt ארך רוח (Joh. VII, 8) und האריך נפש (Hiob VI, 11) heifst langmütig und geduldig sein.

Auch animistische Völker haben öfters die Bezeichnung „Hauch, Atem" für ihr double. Hier haben die gleichen Beobachtungen wie bei den Hebräern zu dem gleichen sprachlichen Ausdruck geführt. „Der für die höheren Tiere während des Lebens so charakteristische Akt des Atmens ist wiederholt und ganz naturgemäfs mit dem Leben oder der Seele identifiziert worden."[1] Das ist der Fall in westaustralischen Sprachen, bei den Eskimos, den Eingeborenen von Nicaragua, den Slaven, Indogermanen u. s. w.[2] Wiederum finden wir auch bei den Israeliten Redewendungen und Ausdrücke, die auf eine mit der animistischen sehr nahe verwandte Seelenvorstellung schliessen lassen. Man sagt, die nepheš bezw. die ruaḥ gehe aus dem Menschen heraus, wenn er stirbt (Gen. XXXV, 18; Ps. CXLVI, 4); so lange er lebt ist die nepheš oder ruaḥ oder nešama noch in ihm, 2. Sa. I, 9; Hiob XXVII, 3 etc. Andererseits heifst es Jdc. XV, 19, als dem vor Durst verschmachtenden Simson Wasser gespendet wird, „da kehrte seine ruaḥ zurück und er lebte wieder auf." Von dem Ägypter, den Davids Leute verschmachtet auf dem Felde gefunden hatten, wird 1. Sa. XXX, 12 berichtet, „nachdem er gegessen hatte, kehrte seine ruaḥ zu ihm zurück." Die Königin von Saba wurde so überwältigt von dem Eindruck, den Salomos Königspracht auf sie machte, dafs „keine ruaḥ mehr in ihr war" 1. Rg. X, 5 (= 2. Chr. IX, 4).[3] Die Amoriterkönige erschraken gewaltig, als sie hörten, was Jahwe im Ostjordanlande für die Israeliten gethan hatte, „und es war keine ruaḥ mehr in ihnen" Jos. V, 1. Cant. V, 6 ist die Liebende bestürzt, als sie beim Öffnen der Thür den Geliebten nicht mehr findet, der noch soeben durchs Fenster mit ihr gesprochen hat. Da sagt sie: „meine nepheš ging hinaus, als er redete." Dan. X, 17 entschuldigt sich Daniel, vor Aufregung anläfslich der gehabten Offenbarung sei keine nešama mehr

1) Tylor, Pr. C. I, 390 der englischen, I, 425 der deutschen Ausgabe.

2) Tylor l. c.

3) Wir würden es treffend übersetzen können „sie geriet in Ekstase." Das griechische ἔκστασις bedeutet dasselbe wie der hebräische Ausdruck.

in ihm. — Dafs diese Vorstellungen den Hebräern ganz geläufig waren, zeigen auch Redensarten wie die: die nepheš bezw. ruᵃḥ zurückbringen, in dem Sinne von erquicken, erfrischen. השׁיב נפשׁ Ps. XXXV, 17, XIX, 8, XXIII, 3; Prov. XXV, 13; Ruth IV, 15; Thr. I, 11, 16, vgl. auch das denom. Niphal הנפשׁ 2. Sa. XVI, 14; Ex. XXIII, 12, was freilich eigentlich „sich verschnaufen" bedeutet. השׁיב רוח aber finden wir Hiob IX, 18.

Dennoch würde man sich täuschen, wenn man schliefsen wollte, dafs solchen Ausdrücken eine Seelenvorstellung wie die von Tylor beschriebene zu Grunde liegen müsse.[1] Dieser Schein kann nur entstehen, wenn man annimmt, dafs in der oben vorgenommenen Zusammenstellung die Worte ruᵃḥ, nešama und nepheš in ihrer Bedeutung einander gleich stünden und promiscue gebraucht werden könnten. Eine genauere Untersuchung des Sprachgebrauchs zwingt uns aber, einen nicht unbedeutenden Unterschied in der Vorstellung von ruᵃḥ und nepheš anzuerkennen.[2] Diesen richtig bestimmen heifst zugleich die Vorstellungen der Israeliten von der „Seele" kennen lernen.

Wir beginnen mit dem, was am klarsten zu Tage liegt. Es ist oben gesagt worden, dafs ruᵃḥ und nepheš die in dem basar des Menschen wirksame Lebenspotenz bezeichnen, und dafs sie dem Hebräer als Träger der Funktionen des menschlichen Organismus gelten. Aber hier waltet schon ein Unterschied ob, derart, dafs nepheš als Subjekt der animalischen Lebensäufserungen und der Affekte angesehen wird, während geistiges Leben, Intellekt und sittliche Eigenschaften der ruᵃḥ zugeschrieben werden. Dieser Unterschied indessen, so wichtig er für den Sprachgebrauch ist, ist doch offenbar sekundär und als eine Ableitung aus der ursprünglichen Bedeutung beider Worte zu beurteilen. Stade hat nun die Ansicht ausgesprochen (l. c. p. 418), man habe „mit ruᵃḥ ursprünglich die kräftigeren und stürmischeren Lebensäufserungen bezeichnet." Er erinnert daran, dafs ruᵃḥ z. B. häufig geradezu „Zorn" bedeute. Indessen dies ist nicht beweisend, weil sich ein

1) So Frey p. 23, im Einklang mit Stade p. 418.

2) nešama nähert sich im ganzen mehr der Bedeutung von ruᵃḥ. Es kann aber auch gleichbedeutend mit nepheš sein.

solcher Sprachgebrauch unmittelbar aus der Grundbedeutung von ruᵃḫ ableiten läfst. רוּחַ אַפַּיִם bedeutet eigentlich das Schnauben der Nasenflügel. Weil man daran nun den Affekt des Zornes erkennt, so entsteht der Sinn „Zorn“ für ruᵃḫ auch ohne den Zusatz אַפַּיִם. Andererseits ist auch nepheš Trägerin stark leidenschaftlicher Affekte. Es bezeichnet geradezu hier und da eine heftige Gier, z. B. die der Tiere in der Brunstzeit Jer. II, 24, XIV, 6 und Heifshunger Jes. XXIX, 8, siehe übrigens die Lexika. Also ist die Behauptung Stades in ihrer Verallgemeinerung offenbar unrichtig. Auch erklärt sie nicht die oben zuerst erwähnte Verschiedenheit im Gebrauch von ruᵃḫ und nepheš. Der Kern des Unterschiedes zwischen beiden Worten mufs also anderswo gesucht werden.

Das Phänomen des Todes, so sahen wir, hatte die Israeliten ihre Vorstellungen von dem Atem als dem den Körper belebenden Faktor bilden gelehrt. Wenn wir nun zwei Worte für diesen belebenden Hauch bei ihnen finden, so ist dies der Ort, wo wir einzusetzen haben, um über den ursprünglichen Sinn dieser Worte Aufschlufs zu bekommen. Beim Eintritt des Todes steht die Atemthätigkeit still. Dementsprechend sagt der Hebräer von nepheš und ruᵃḫ, dafs sie im Tode den Leib verlassen, Gen. XXXV, 18, Ps. CXLVI, 4. Das Leben entflieht mit dem letzten Hauch: daher „die nepheš aushauchen“, Jer. XV, 9; Hiob XI, 20; XXXI, 39. ruᵃḫ dagegen kommt in dieser Verbindung nicht vor, und hier zeigt sich nun auch gleich ein Unterschied: Während wir nämlich häufig der Vorstellung begegnen, dafs der Tod des Leibes auch den Tod der nepheš bedeutet (die nepheš stirbt, Jdc. XVI, 30; 1. Rg. XIX, 4; Nu. XXIII, 10; Jon. IV, 8) finden wir nie die Wendung „die ruᵃḫ stirbt.“ Diese Differenz ist nicht zufällig, sondern sie kommt daher, dafs der Hebräer mit den beiden Worten, auch wo sie sich gleicherweise auf das im Menschen pulsierende Leben beziehen, verschiedene Begriffe verbindet. Wir beobachten nämlich, dafs nepheš mit den Suffixen der Personalpronomina häufig zur Umschreibung dieser Pronomina dient, so dafs „meine, deine nepheš“ bedeutet „ich, du“, während ruᵃḫ nie in dieser Verwendung begegnet. Wir erkennen daraus, dafs dem Worte nepheš der Begriff des Individuellen,

Persönlichen eignen mufs, der ruᵃḫ fehlt. Wenn wir weiter z. B. die Verbindung נ׳ הכה פ׳ finden, mit der Bedeutung „jemand totschlagen“ (Gen. XXXVII, 21; Dt. XIX, 6, XXVII, 25; Jer. XL, 14 f. und oft), נ׳ בקש jemand nach dem Leben trachten,[1] נ׳ מלט jemand das Leben retten,[2] so hat hier nepheš von der Grundbedeutung „Atem“ als Äufserung des Lebens aus dem Sinn „Leben“ selbst gewonnen, und zwar bedeutet es das Leben nach der animalischen Seite hin, das nackte Leben, wenn der Ausdruck erlaubt ist. ruᵃḫ kann nicht in diesem Sinne gebraucht werden. נ׳ רוח פ׳ הכה könnte allenfalls heifsen „jemand um seinen Verstand bringen“, niemals aber „töten“. nepheš, können wir hieraus schliefsen, bezeichnet das in dem einzelnen Menschen pulsierende Leben als das nur ihm eignende, individuelle, persönliche. So kann es kommen, dafs nepheš geradezu die Bedeutung „Lebewesen“ annimmt, besonders in der Verbindung נפש חיה,[3] und dafs es endlich zur Umschreibung des Pronomen indefinitum gebraucht wird (τις, aliquis), so besonders in der Sprache der Gesetzsammlungen des Priesterkodex.[4] — ruᵃḫ dagegen kann in keiner der letztgenannten Bedeutungen für nepheš gebracht werden. Ihm fehlt eben vor allem dieser Begriff des Individuellen, Persönlichen, und das Wort bezeichnet vielmehr den Atem als das den Lebewesen gemeinsame Prinzip der Lebenskraft. Der hebräische Ausdruck dafür lautet vollständig רוח חיים, vgl. Gen. VI, 17, VII, 15, 22. Auf diese Wurzel sind im Grunde alle Nuancen in der Bedeutung von ruᵃḫ zurückzuführen. Daraus wird es auch verständlich, dafs sich die ursprüngliche Bedeutung „Hauch, Atem“ bei ruᵃḫ viel lebendiger im Bewufstsein der Sprache erhalten hat, als bei nepheš, wenn es z. B. Ps. CXXXV, 17

---

1) z. B. 1. Sa. XXII, 22, 23, XXV, 29; 2. Sa. IV, 8, XVI, 11; 1. Rg. XIX, 10; Jer. XI, 21 u. s. w.

2) 1. Sa. XIX, 11; 2. Sa. XIX, 6; 1. Rg. I, 12; Amos II, 14, 15; Ps. LXXXIX, 49.

3) Gen. I, 30 dagegen bedeutet נֶפֶשׁ חַיָּה „Lebensodem“.

4) Vergleichbar, wenn auch ganz anders verlaufend, sind die Wandlungen im Begriff des sanskr. âtman, s. H. Oldenberg, Religion des Veda, Berlin 1894, 524 f., bs. A. 1, und F. Max Müller, Anthrop. Rel. 196 f.

von den Götzen (-bildern) der Heiden heifst: es ist keine ruᵃḫ in ihrem Munde. Vergleiche Hab. II, 19; Ez. XXXVII, 8; Hiob XIX, 17. Ganz selten und nur in der späten Sprache kommt es vor, dafs der ruᵃḫ der Nebenbegriff des Persönlichen anhaftet: Hiob X, 12 deine Fürsorge bewahrt meine ruᵃḫ, oder XII, 10 in Gottes Hand steht die ruᵃḫ eines jeglichen Menschenleibes; Sach. XII, 1 der die ruᵃḫ im Innern des Menschen bildet, vgl. auch Nu. XXVII, 16 אלהי הרוחות לכל בשר. — Eine Probe auf die Richtigkeit dieser Darstellung ist es schliefslich, wenn wir die Bedeutung von nepheš und ruᵃḫ in ihrem Gegensatze zu basar ins Auge fassen. Wenn basar neben nepheš steht, so bezeichnet es den Körper des Menschen im Gegensatz zu der ihn belebenden Seele, steht es dagegen neben ruᵃḫ, so sind beide Worte Stoffbezeichnungen, und basar bezeichnet die Fleischessubstanz im Gegensatz zu der immateriellen ruᵃḫ. מנפש ועד בשר ist formelhafter Ausdruck für die Totalität eines animalischen Individuums und übertragen für die jedes anderen Gegenstandes.[1] Wenn aber der Prophet von den Ägyptern sagt „ihre Rosse sind basar und nicht ruᵃḫ“ (Jes. XXXI, 3), so charakterisiert er sie nach dem Stoffe, aus dem sie bestehen. Also auch diese Gegenüberstellung zeigt, dafs nepheš mehr das individuelle Leben, ruᵃḫ die Lebenskraft als etwas Allgemeines ist.

Betrachten wir nun hiernach die oben angeführten scheinbar animistischen Stellen noch einmal genauer, so werden wir es bedeutungsvoll finden, dafs Jos. V, 1; Jdc. XV, 19; 1. Sa. XXX, 12; 1. Rg. X, 5 nicht nepheš, sondern ruᵃḫ genannt ist.[2] In der That, so lange der Mensch lebt, ist auch die nepheš noch in ihm, 2. Sa. I, 9; Hiob XXVII, 3. Darum kann auch Jdc. XV, 19 und 1. Sa. XXX, 12 nicht etwa nepheš für ruᵃḫ eingesetzt werden. Denn das würde heifsen, Simson und der Amalekiter seien wirklich tot gewesen, aber das Leben sei in den verlassenen Körper zurückgekehrt. Wiederum, wenn dies ausgedrückt werden soll, wie in

1) Jes. X, 18, das Feuer wird Wald und Garten vernichten מנפש ועד בשר.

2) Dan. X, 17 steht in demselben Sinne nešama.

der Erzählung von Elia und dem Sohne der Wittwe, so mufs nepheš stehen. So lesen wir es denn auch 1. Rg. XVII, 21 f. Stände hier ruaḫ, so würde das bedeuten, der Knabe sei gar nicht tot gewesen, sondern habe nur etwa in tiefer Ohnmacht gelegen. Danach erklärt sich der Satz Gen. XLV, 27 ותחי רוח יעקב „da belebten sich Jakobs Lebensgeister wieder", nachdem er nämlich für gewifs erkannt hatte, dafs Joseph noch am Leben sei. Allerdings läfst sich hiergegen der Einwand erheben, dafs nach obiger Regel Cant. V, 6 ruaḫ stehen müfste, wo wir nepheš lesen. Indessen diese Stelle steht völlig isoliert da und gehört einer späten Sprachperiode an, sie kann also nicht eine sonst als bewährt erfundene Regel umstofsen. Obendrein bieten sich Erklärungen dar, nach denen sich auch diese Stelle der bezeichneten Regel fügt. Entweder nämlich nimmt man mit der Kautzschschen Übersetzung nepheš in der ursprünglichen Bedeutung „Atem" und übersetzt נַפְשִׁי יָצְאָה „der Atem stockte mir"; oder man erklärt den Ausdruck als eine starke dichterische Hyperbel: ich starb beinahe vor Schrecken und Freude. — So finden wir also auch in dieser Gruppe von Stellen, in denen nepheš und ruaḫ synonym zu sein schienen, den Bedeutungsunterschied zwischen beiden Worten wieder, den wir oben konstatiert hatten. Während nepheš zunächst blofs das im Körper vorhandene Leben ist, ihr Verlust den Stillstand der Funktionen des menschlichen Organismus bedeutet, wird das Schwinden des Bewufstseins, die Hemmung der geistigen Thätigkeit auf das Verschwinden der ruaḫ, der lebendig erhaltenden Kraft zurückgeführt.

Wir sind damit auch in der Lage, das Richtige in der oben abgewiesenen Bestimmung des Unterschiedes von nepheš und ruaḫ bei Stade zu erkennen. Wenn er freilich meint, ruaḫ bezeichne vor allem die kräftigeren Lebensäufserungen, so ist es nach den oben angeführten Stellen vielmehr der normale Zustand, zu dem das Vorhandensein der ruaḫ gehört. Indessen ist Stade im Recht, sofern allerdings die ruaḫ Vorbedingung und Trägerin einer vollkommen kräftigen Ausübung der gesamten Thätigkeit des Menschen ist. Falsch aber wird Stades Auffassung, wenn man sie dahin versteht, als seien ursprünglich nepheš und ruaḫ Bezeichnungen der individuellen Seele, etwa wie sie sich animistischer Glaube

vorstellt, und blofs nach den Richtungen ihrer Thätigkeit oder nach der Intensität ihrer Äufserungen unterschieden.[1]

Nun scheint Stades Ansicht freilich glänzend durch die Beobachtung bestätigt zu werden, dafs nach israelitischem Glauben abnorme Leistungen eines Menschen und Steigerungen seiner Fähigkeiten über das gewöhnliche Mafs hinaus auf die Erfüllung mit einer besonderen ruᵃḫ beruhen. Diesen Vorstellungen müssen wir jetzt eine eingehendere Aufmerksamkeit schenken.

Vor allem ist es ja die ruᵃḫ Jahwes, die der Gottheit eignende, ihr Wesen ausmachende, die hier und da einzelne Menschen erfüllt und sie dadurch mit einem Schlage weit über das Mafs des Menschlichen hinaushebt. Sie ergreift einen Menschen und zwingt ihn, als Prophet zu toben oder zu weissagen, sie giebt ihm die Kraft, übermenschliche Thaten zu verrichten, sie erfüllt ihn mit Klugheit und Verstand oder verleiht ihm die Gabe der prophetischen Rede, Nu. XI, 25 ff., XXIV, 2; Mi. III, 8; Ez. XI, 5; Sach. VII, 12 u. ö. 1. Sa. X, 6 ff. und XIX, 20 ff. zwingt die ruᵃḫ Saul und seine Boten zu prophetischer Raserei; aber auch in den alten Helden ist der Geist Jahwes wirksam, um sie zu aufsergewöhnlichen Kraftthaten zu befähigen, Jdc. III, 10, VI, 34, XI, 29, XIII, 25, XIV, 6, 19, XV, 14. Andere Wirkungen der ruᵃḫ siehe Gen. XLI, 38; Nu. XXVII, 18; Dt. XXXIV, 9; endlich Ex. XXVIII, 3; XXXI, 3. Aber Jahwe schickt in derselben Weise auch einmal eine böse ruᵃḫ, um die Menschen zu verderben. Der böse Geist, der Saul quält und ihn melancholisch und mifstrauisch macht, ist von Jahwe gesandt, 1. Sa. XVI, 14. Vergl. aufserdem Jdc. IX, 23; 1. Rg. XXII, 19 ff.; Jes. XXXVII, 7 = 2. Rg. XIX, 7. Doch finden wir auch Stellen, wo die ruᵃḫ, von der die Rede ist, nicht von Jahwe kommt. Hos. IV, 12, V, 4 spricht von dem hurerischen Geist (רוּחַ זְנוּנִים), der in den Israeliten wohnt und sie bethört, den Götzen anstatt ihrem Gotte zu dienen. Ez. XIII, 3 ruft der Prophet im Namen Jahwes Wehe über die Propheten,

---

1) Indem Stade p. 416 f. das Wort nepheš von vornherein mit „Seele“ übersetzt, befördert er den Eindruck, den er erst als richtig zu erweisen hat, dafs die Vorstellungen des alten Israel von der nepheš dem animistischen Glauben entsprechen.

die ihrer eigenen ruaḫ und eingebildeten Gesichten folgen. Das alte Ritual Nu. V endlich redet v. 14 u. 30 von der ruaḫ der Eifersucht bei dem Manne, der Verdacht gegen die Treue seines Weibes schöpft. Unter sehr anschaulichen, naiv krassen Bildern wird es vornehmlich in den älteren Schriften geschildert, wie die ruaḫ, sei sie gut oder böse, über einen Menschen kommt. Der gewöhnlichste Ausdruck ist הָיְתָה עַל, Nu. XXIV, 2; Jdc. III, 10, XI, 29; 1. Sa. XIX, 9, 20, 23, XVI, 16, 23; 2. Rg. II, 9. Daneben ist in alten Erzählungen das Wort צָלְחָה häufig, mit עַל oder אֶל, deutsch „überspringen"; Jdc. XIV, 6, 19, XV, 14; 1. Sa. X, 6, 10, XI, 6, XVI, 13, XVIII, 10.[1] Das synonyme עבר steht Nu. V, 14 u. 30 von der ruaḫ der Eifersucht, die den Mann überfällt. Die Worte malen besonders das Plötzliche und Stürmische der Erfüllung mit der ruaḫ, so auch Ezechiels Ausdruck: die ruaḫ Jahwes fiel auf mich, XI, 5. Höchst drastisch ist ferner das לָבַשׁ Jdc. VI, 34; 1. Chr. XII, 18; 2. Chr. XXIV, 20: die ruaḫ zieht den basar an, wie man ein Kleid anlegt. Daneben lesen wir Jdc. XIII, 25 von Simson: Der Geist Jahwes begann ihn zu stoſsen (פעם) im Lager Dans, womit die ersten Regungen der ruaḫ in dem jugendlichen Helden vor seinem ersten Auftreten gegen die Philister geschildert werden sollen. Dagegen weisen die Ausdrücke der späteren Zeit auf ruhiger gewordene Vorstellungen hin, s. d. Lex.

Wir sehen aber wie der eine Gedanke in allen angeführten Stellen herrscht, daſs eine ruaḫ ohne Zuthun des Menschen über ihn kommt und ihn zu übermenschlichen Lebensäuſserungen befähigt. Und zwar faſst die alte Zeit die Äuſserungen der ruaḫ, die den Menschen erfüllt, sehr massiv und gar nicht geistig auf. Wenn die nachexilischen Propheten und Erzähler, in der Ausrüstung mit Klugheit und Kraft, mit Weisheit und Kunstsinn ebenso eine Gabe der ruaḫ erblicken, wie in der Erkenntnis Gottes und der Furcht vor Jahwe, so deutet die alte Zeit vielmehr ein ekstatisches Rasen und tollkühne Streiche, wie sie von Simson erzählt werden, andererseits auch Sauls Tobsuchtsanfälle, auf Erfülltsein mit einer

1) Dasselbe Wort von Jahwe, der wie ein Feuer das Haus Joseph überfallen wird, Amos V, 6.

ru^{a}ḥ von Jahwe.[1] Ursprünglich also ist das Erfülltwerden mit ru^{a}ḥ kein rein geistiges Phänomen, sondern es äufsert sich auch in abnormen körperlichen Zuständen, und diese gelten als das untrüglichste Zeichen, dafs eine ru^{a}ḥ in dem Menschen ihren Sitz aufgeschlagen hat. Für die alte Zeit ist eine Unterscheidung zwischen Erfülltsein mit dem Geiste Jahwes und „Besessensein", wie sie für Zeiten mit geklärten religiösen Vorstellungen natürlich ist, nicht vorhanden gewesen. Alles Erfülltwerden mit ru^{a}ḥ äufsert sich als Besessensein, in den Formen der Ekstase. Dadurch tritt, wie Stade[2] mit Recht hervorgehoben hat, der altisraelitische Glaube an Geisteserfüllung auf dieselbe Stufe mit dem Glauben der animistisch denkenden Völker, dafs geisteskranke oder ekstatische Menschen von bösen Geistern besessen seien bezw. dafs gute Geister in den ihnen geweihten Persönlichkeiten ihre Wohnung nehmen.[3] Auch für die Naturvölker besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen gottbegeisterten Ekstatikern und Verrückten. Daraus darf zunächst geschlossen werden, dafs die Vorstellungen der Israeliten von der Erfüllung mit ru^{a}ḥ ein Stück uralten Volksglaubens darstellen. Nach der Spencerschen Theorie nun sind diese bösen Geister, die plötzlich von einem Menschen Besitz ergreifen, ihm Krankheiten verursachen oder ihn zum willenlosen Werkzeuge ihrer Wünsche machen, ursprünglich Seelen von verstorbenen Menschen.[3] In der That herrscht der Glaube, dafs spukende Totengeister sich in die Körper fremder Menschen hüllen können, bei vielen Völkern in alter und neuer Zeit.[4] Wie anders aber sind die Vorstellungen der Israeliten von der ru^{a}ḥ, die im Menschen ihre Wohnung aufschlägt, geartet! Zwar in der grofsartigen Darstellung Michas von der zu den Heerscharen des Himmels gehörenden ru^{a}ḥ, die sich erbietet, zur Erde hinabzufahren

1) Wenn auch die erstere Betrachtung natürlich nicht fehlt. Es herrscht aber die Vorstellung, dafs das Geistige notwendig von körperlichen Erscheinungen begleitet sein müsse, und diese werden dann das untrügliche Kennzeichen. Das Ineinander beider Momente zeigt eine Gestalt wie die des Elias.

2) p. 468 ff.

3) Hierüber vgl. Spencer I, 242 ff., 253 ff.; Tylor II, 119 ff., 162 ff.

4) Vgl. z. B. Waitz-Gerland, Anthropologie VI, 304.

und zum Lügengeist im Munde der Propheten Ahabs zu werden[1], hat die ruaḥ ganz die Züge eines persönlich gedachten Geistwesens angenommen.[2] Dasselbe gilt von dem Geiste, der Simson im Lager Dans umhertreibt, von dem, der Saul von Jahwe zugesandt wird. Fraglich ist es schon, ob der böse Geist zwischen Abimelech und den Sichemiten, Jdc. IX, 23, und der Geist der Eifersucht Nu. V, als persönliche Wesen aufzufassen sind. In allen übrigen Stellen aber wird die ruaḥ als unpersönlich vorgestellt und ist anscheinend nur eine Kraft, die von Jahwe ausgeht und dem Menschen die übernatürlichen Kräfte mitteilt, deren er im Dienste Jahwes bedarf. Der Gebrauch des Wortes ruaḥ in dem uns geläufigen Sinne von „persönlicher Geist, Gespenst" ist dem alten Hebräisch, soweit wir es kennen, fremd. Also haben die alten Israeliten die Besessenheit nicht als die Folge davon betrachtet, dafs sich Totengeister in lebenden Menschen einnisten. Es bliebe also von der Spencerschen Theorie aus nur die Annahme übrig, die Stade p. 440 f. vertritt, die ruaḥ Jahwes sei bei den Israeliten erst unter dem Einflufs der Jahwereligion an die Stelle der Totengeister getreten. Indessen wenn man sich von dem Axiom loszumachen vermag, dafs alle religiösen Vorstellungen aus dem Glauben an Totengeister herstammen müfsten, so wird man finden, dafs jene Annahme unnötig ist, und dafs sie obendrein das Urwüchsig-Altertümliche in dem Glauben an die ruaḥ Jahwes verkennt. Vielmehr bestätigt die Vorstellung, dafs es eine ruaḥ sei, die den Grund der Besessenheit ausmacht, das Gesamtbild des Begriffes, das wir oben gezeichnet haben. Die ruaḥ ist eine unpersönliche Kraft, auf deren ungestörtem Besitz das Leben und die ungeschwächte Ausübung geistiger Thätigkeit beruht, während es ganz natürlich ist, dafs ein Mehr von dieser Kraft eine Steigerung der geistigen Thätigkeit zur Folge haben mufs. Damit haben wir auch die bei Stade vermifste Erklärung dafür gegeben, dafs die ruaḥ vor der nepheš als Trägerin intensiverer Lebensäufserungen erscheint. Der Unterschied zwischen nepheš und ruaḥ beruht also

1) 1. Rg. XXII.

2) Oder ist die Form der Darstellung lediglich als künstlerisches Motiv zu betrachten, wie Hiob I f.?

nicht sowohl auf der Verschiedenheit der Äufserungen, die beiden Potenzen zugeschrieben werden, als vielmehr darauf, dafs der gleiche Grundbegriff unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefafst wird.[1] Wir halten fest: ruᵃḫ und nepheš bezeichnen ursprünglich dasselbe, nämlich den Atem, durch den sich ein Körper als lebendig dokumentiert, ruᵃḫ aber bezeichnet ihn als Substanz oder Kraft, die in jedem animalischen Körper vorhanden ist, nepheš dagegen, wie er sich in dem einzelnen zur Individualität des betreffenden Menschen ausgestaltet hat.[2]

Wir haben bisher absichtlich die Stelle übergangen, die den Ausgangspunkt der meisten Darstellungen bildet, Gen. II, 7. Zwei Umstände liefsen dies als ratsam erscheinen. Einerseits wird von Stade (p. 416 Anm. 1) und anderen Gelehrten der Ideengehalt von Gen. II und III für ein der altisraelitischen Vorstellungswelt fremdes Stück einer ausländischen Mythologie erklärt. Aufserdem kommen in Gen. II, 7 die Ausdrücke, mit denen wir es sonst in der althebräischen Psychologie zu thun haben, teils gar nicht, teils in abgeleiteter Bedeutung vor. Dieser Umstand verschuldet es z. B., dafs in der Darstellung von Frey gleich im ersten Ansatze ein Fehler liegt. Nun wir aber die Bedeutung der Begriffe ruᵃḫ und nepheš klar gelegt haben, sind wir ja in der Lage, die Vorstellungen von Gen. II an dem uns bekannten Gedankenkreise zu messen und etwa vorkommende Abweichungen im Ausdruck als solche zu erkennen. Unabweisbar aber ist die Forderung, auf Gen. II, 7 einzugehen, weil der Vers die Antwort auf die Frage enthält, in welchem Verhältnis nepheš und ruᵃḫ nach altisraelitischer Vorstellung zu einander stehen. Er erzählt bekanntlich die Erschaffung des Menschen folgendermafsen: Jahwe bildete den Menschen aus

---

1) Es ist kaum nötig, das Mifsverständnis abzuwehren, als sei bei den alten Israeliten eine Trichotomie anzunehmen. Auch den Tieren wird ruᵃḫ zugeschrieben Qoh. III, 19, 21, Ps. CIV, 29, sie ist also nicht spezifische Bezeichnung geistiger Funktionen im Unterschiede von den niederen (nepheš).

2) Darum ist die Vorstellung von ruᵃḫ und nepheš auch nicht mit dem Glauben an mehrere Seelen im Menschen zu vergleichen, wie wir ihn bei Naturvölkern finden, Lubbock, Origin 147, 282 f., Tylor, Pr. C. I, 384 ff., Réville, Histoire des religions I 1, p. 341.

Erde und blies in seine Nase Lebenshauch (נִשְׁמַת חַיִּים); so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen (נֶפֶשׁ חַיָּה). Setzen wir für נִשְׁמַת חַיִּים das gleichbedeutende רוּחַ חַיִּים und umschreiben den zweiten Halbvers: so wurde der Mensch ein mit einer nepheš begabtes Wesen, so haben wir den Sinn des Satzes mit den uns geläufigen Worten ausgedrückt. Die Stelle besagt dann zu unserer Frage, dass die nepheš im Menschen entsteht und besteht auf Grund davon, dafs Gottes Lebenshauch (רוּחַ חַיִּים) in ihm ist. Also die allgemein waltende ruᵃḥ erzeugt in dem einzelnen Körper, dem basar, die ihm persönlich eignende nepheš.

Dies ist nun in der That der Schlüssel zum Verständnis der altisraelitischen Vorstellungen von nepheš und ruᵃḥ in ihrem Verhältnis zu einander. Zunächst steht Gen. II, 7 mit seiner Auffassung von der Entstehung des Menschen bekanntlich keineswegs allein da. Vergleiche Jes. XLII, 5, Sach. XII, 1, Nu. XXVII, 16[1], Hiob XXVII, 3, Qoh. XII, 7 u. ö. Sind die angeführten Stellen zum Teil auch sehr jung, so beweist doch ein sehr altertümlicher Ausspruch, dafs dieselbe Vorstellung auch einer viel früheren Zeit geläufig gewesen ist. Mag das יָדוֹן Gen. VI, 3 bedeuten was es will, das ändert nichts an der Thatsache, dafs nach dieser Stelle Gottes ruᵃḥ im Menschen das Prinzip seines Lebens ist. Dieser Glaube entspricht aber auch genau den Vorstellungen von nepheš und ruᵃḥ, die wir oben kennen gelernt haben. Dabei kann die Frage aus dem Spiele bleiben, ob der Glaube, dafs es Gottes ruᵃḥ ist, die den Menschen lebendig macht und erhält, zu der ursprünglichen Vorstellung gehört, was Stade und andere nicht zugeben.[2] Jedenfalls gehört der altisraelitischen Vorstellung der Gedanke als wesentlich zu, dafs ruᵃḥ als etwas von Hause aus dem basar fremdes als belebende Kraft in ihn hineinkommt, dadurch aber im Körper die nepheš erzeugt wird. Denn

1) In den zwei letztgenannten Stellen ist die Vorstellung fast schon die, dafs Gott jedem Menschen eine besondere ruᵃḥ zum Leben gebe, vgl. Jes. LVII, 16, wonach Jahwe selbst die נְשָׁמוֹת geschaffen hat.

2) Ich sehe keinen Grund zu dieser Skepsis, wenn wir den Glauben in einer alten Stelle wie Gen. VI, 3 bezeugt finden. Überhaupt kann man in Bezug auf das Alter des Glaubens an Erschaffung durch Jahwe zuversichtlicher denken als Stade, vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 156 ff.

1. Dies ist die einzige Erklärung dafür, dafs nur die nepheš beim Tode des Menschen stirbt, während es von der ruᵃḫ einfach heifst, dafs sie den Körper verläfst. Die ruᵃḫ kann nicht sterben, denn sie ist kein persönliches Wesen, die nepheš aber, die in dem einzelnen Menschen wohnt, hört in dem Augenblicke auf, wo der Tod eintritt, denn sie ist ja nichts anderes, als das im Einzelnen pulsierende Leben. Dafs sie aber stirbt, wenn die ruᵃḫ den Körper definitiv verläfst, beweist, dafs sie vom Vorhandensein der ruᵃḫ abhängig ist.

2. Dem entspricht der enge Zusammenhang, der nach israelitischem Glauben zwischen nepheš und basar besteht. Auf ihm beruhen die Abwandlungen in der Wortbedeutung von nepheš, die wir uns oben vorgeführt haben. Wenn nepheš in den Verbindungen נ׳ הכה, נ׳ בקש, נ׳ מלט das „Leben“ bedeutet, so ist dies doch offenbar nicht ohne den basar zu denken, während wir uns gewöhnt haben, Leib und Seele wie Materielles und Geistiges als Gegensätze zu betrachten. Ähnlich steht es bei der Redensart: Ich nehme meine nepheš in meine Hand, wofür der Deutsche sagt: ich setze mein Leben aufs Spiel, Jdc. XII, 3; 1. Sam. XIX, 5, XXVIII, 21 und, allerdings in stark abgeblafster Vorstellung, Ps. CXIX, 109, aufserdem Hiob XIII, 14. Denselben Sinn haben die Worte Jdc. IX, 17 (seine nepheš von sich werfen) und V, 18 (seine nepheš verachten bis zum Sterben). 1. Rg. II, 23 endlich, „Adonia soll dies Wort wider seine nepheš (oder um den Preis seiner nepheš, בְּנַפְשׁוֹ) geredet haben“, erinnert uns an die deutsche Redensart: „er redet sich damit um seinen Hals“, und so ist denn in den genannten Verbindungen nicht die nepheš im Unterschiede von dem basar, sondern recht eigentlich der Körper selbst als Träger der nepheš gemeint. Auch die vielen Bitten um die Errettung der nepheš vom Tode, die wir in den Psalmen lesen, sind Bitten um die Erhaltung des leiblichen Lebens. Nur eine solche Vorstellung von der nepheš, in der sie nicht ohne den Leib gedacht werden kann, erklärt den Gebrauch des Wortes in der Bedeutung Lebewesen und zur Umschreibung der Pronomina, wo wir Ausdrücke finden können wie die: meine nepheš soll dich segnen Gen. XXVII, 4, oder gar „sie haben meiner nepheš eine Grube gegraben“ Jer. XVIII, 20 und „mitten

unter Löwen mufs meine nepheš liegen“ Ps. LVII, 5. Hier könnte ja für נפשי geradezu בשרי eingesetzt werden, das in derselben Weise zur Umschreibung des Pronomens gebraucht wird, s. d. Lexika.

3. Auch die Stellen, auf die sich Stades Erklärung von ruaḫ berufen kann und die oben zusammengestellt sind, widersprechen der hier vertretenen Auffassung des Verhältnisses zwischen ruaḫ und nepheš nicht. Teils nämlich ist dort das Wort ruaḫ schon Bezeichnung des Bewufstseins geworden, wie Gen. XLV, 27, Jos. V, 1, 1. Rg. X, 5, teils ist die Meinung die, dafs der Mensch infolge des Verlustes der ruaḫ dem Tode nahe war, Jdc. XVI, 1. Sam. XXX. So bedeutet also der Verlust der ruaḫ eine Bedrohung der nepheš, was damit übereinstimmt, dafs die nepheš von dem belebenden Prinzip ruaḫ abhängt.

Wir schliefsen: Was Gen. II über das Verhältnis von ruaḫ und nepheš im Menschen aussagt, stimmt mit den Vorstellungen über diesen Gegenstand überein, die sich uns unabhängig davon ergeben hatten. Beides stimmt auch zu dem Glauben an die ruaḫ als das Prinzip der Besessenheits-Erscheinungen, und als Resultat der bisherigen Untersuchungen ergiebt sich etwa folgendes: Dadurch, dafs der Hebräer beobachtete, wie das Atmen den lebendigen Körper vom toten unterscheidet und wie es zugleich unerläfsliche Vorbedingung für die Erhaltung des Lebens ist, kam er dazu, den Atem als dasjenige anzusehen, das den Menschen am Leben erhält und was im lebendigen Menschen wirksam ist und sein Leben ausmacht. Aber er unterschied dabei die ruaḫ als die Kraft, die gleichmäfsig in allen Lebewesen das Leben schafft, von der nepheš, der im einzelnen Menschen erzeugten, sein Wesen ausmachenden, persönlichen Potenz, der „Seele“. So verstehen wir auch, wie der hebräische Sprachgebrauch dazu gekommen ist, die verschiedenen Äufserungen und Funktionen des menschlichen Bewufstseins auf nepheš und ruaḫ zu verteilen. Die nepheš ist das Individuelle und das Animalische, Naturhafte, darum ist sie der Sitz der Affekte und des Begehrungsvermögens. Sie empfindet Freude, Schmerz, Jubel, Angst, Liebe, Hafs, sie erschrickt, bekümmert sich, sie hungert, dürstet und wird satt, sie empfindet Verlangen und Ekel. Nur Affekte wie Zorn, Unmut, Hochmut, tiefe Betrüb-

nis werden auch von ru^{a}ḥ ausgesagt. Das Denken aber und alles, was wir geistiges Leben nennen, schreibt der Hebräer ausschliefslich der ru^{a}ḥ zu.[1]

Wie verhalten sich diese Vorstellungen nun zu dem animistischen Seelenglauben? Das mufs die Schlufsfrage dieses Abschnittes sein. Ehe wir jedoch dazu kommen, ist noch eine Vorstellung zu besprechen, die bei dem Schlufsergebnis mit in Rechnung gezogen werden mufs.

Wir hatten bisher nur davon gesprochen, dafs die nepheš im Leibe wohne. Bekanntlich wird nun ganz speziell das Blut als Sitz der nepheš angesehen. Die nepheš ist im Blute, sagt Lev. XVII, 11, 14, ja es heifst wohl sogar, die nepheš sei das Blut, Gen. IX, 4, Lev. XVII, 14, Dt. XII, 23; doch ist es nicht zweifelhaft, dafs darunter zu verstehen ist, die nepheš wohne im Blute. Auf Grund dieses Glaubens ist es verboten, Blut, nämlich Fleisch mit dem Blute zu essen, 1. Sam. XIV, 32 ff., Dt. XII, 23, Lev. XVII, 12, Gen. IX, 4. Dieselbe Vorstellung ist uns von den Arabern, den Syrern, den Griechen und Römern und anderen Völkern des Altertums bezeugt, sie ist überhaupt eine allgemein menschliche Idee.[2] Im Alten Testament wird auch aufser an den genannten Stellen noch öfters darauf Bezug genommen. Rohes, blutiges Fleisch heifst lebendiges Fleisch, 1. Sam. II, 15. Auch Jer. II, 34, Prov. XXVIII, 17 setzen das Blut zur nepheš in Beziehung. Besonders die Redensart „die nepheš ausgiefsen", Jes. LIII, 12, Ps. CXLI, 8, Thr. II, 12[3] scheint auf den Gedanken zurückzugehen, dafs die nepheš im Blute sei.

Es ist wohl nicht von ungefähr, dafs so viele von den Stellen, die den Glauben an den Zusammenhang von nepheš und Blut bezeugen, denselben zur Opferthora in Beziehung setzen.[4] Ist die Vorstellung ursprünglich in diesem Zusammenhange zu Hause,

---

1) Nur ganz selten stehen n. und r. parallel nebeneinander: Jes. XXVI, 9; Hiob VII, 11, XII, 10.

2) F. Max Müller, Anthrop. Religion, 186 ff.

3) Dagegen 1. Sam. I, 15, Ps. XLII, 5 „sein Herz ausschütten".

4) Über seine Bedeutung für die Idee des blutigen Opfers W. R. Smith, Lectures I^{2}, Edinburgh 1894, p. 40 f. u. oft.

so weist uns das auch auf die Erklärung für die Genesis des Glaubens hin. Wenn das Blut aus der Wunde eines tödlich Getroffenen ausfliefst, dann geht auch das Leben dahin; die nepheš entweicht mit dem Blute; also, so schliefst man, wird die nepheš auch im Blute sein, und wir verstehen es, dafs man sogar die nepheš kurzweg mit dem Blute gleichsetzen kann. Damit reiht sich dieser Glaube unmittelbar an die primitive Vorstellung von der nepheš an, die wir oben kennen gelernt haben. Es leuchtet unmittelbar ein, wie man von der einen folgerichtig zur anderen kam.

Nun hat man damit noch eine dritte bei den alten Israeliten nachweisbare Vorstellung in Beziehung gesetzt, nach der der Sitz des menschlichen Intellekts, des Denkens und der Vernunft im Herzen gesucht wird. Man glaubt dies dahin deuten zu dürfen, dafs das Herz für den Hebräer auch Sitz der nepheš sei. Denn da die nepheš im Blute und das Herz das Centralorgan des Blutumlaufs sei, so komme es ganz natürlich dazu, dass auch die nepheš im Herzen sitzend gedacht werde.[1] „Natürlich" ist diese Kombination allerdings heutzutage. Wenn man sie aber einem Naturmenschen zutraut, so begeht man nicht nur einen gewaltigen Anachronismus, sondern man behandelt eine Erkenntnis als Allgemeingut des Menschengeschlechts, die noch heute bei allen Gebildeten als eine der gröfsten Errungenschaften der neueren Wissenschaft bekannt zu sein verdiente. Nachdem schon Michael Servet den doppelten Blutkreislauf entdeckt hatte, hat in den dreifsiger Jahren des 17. Jahrhunderts der Engländer Harvey ihn wiederentdeckt, da Servets Fund unbekannt geblieben war, und hat zugleich das Herz als Centrum des Blutumlaufs erkannt. Ich bezweifle stark, dafs man Harvey diesen Ruhm auf Grund des Alten Testaments wird streitig machen können. Denn die Kombination zwischen dem Herzen und der nepheš scheitert daran, dafs für den Hebräer das Herz nur Sitz des Intellekts, nicht aber der Affekte ist, während es bei nepheš gerade umgekehrt ist. Wenn also die alten Israeliten den Verstand im Herzen lokalisierten, so hat dies nichts damit zu thun, dafs sie die nepheš im Blute

1) Stade I, 417; Riehm, Alttestamentliche Theologie, S. 188; H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, S. 498.

wohnen liefsen. Ähnliche Vorstellungen finden sich bei den verschiedensten Völkern.[1] Wie die Israeliten auf den Gedanken gekommen sind, wird sich freilich ebenso schwer erklären lassen, als warum bei ihnen die Affekte in den Nieren, bei den Griechen (Homer) der Verstand im Zwerchfell lokalisiert wird. Wir haben es hier mit naiven Vorstellungen über den Zusammenhang seelischer Vorgänge mit den Organen des Leibes zu thun, wie sie der eigentümlich kombinierenden Phantasie volkstümlicher Naturerklärung entspringen, ohne dafs eine Einsicht in die wirklichen Zusammenhänge der Dinge zu Grunde liegt.

Um so wertvoller sind uns diese Erzeugnisse einer freischaffenden Kombination, als sie den Schlufs auf die Herkunft der israelitischen Vorstellungen vom Menschen ganz untrüglich machen. Diese gehen allerdings nirgends über die Stufe hinaus, auf der auch bei den sogenannten animistischen Völkern die Vorstellungen vom Menschen und von der Seele stehen. Nicht wissenschaftliche Forschung, auch nicht eine fest ausgeprägte religiöse Weltanschauung, sondern volkstümliche Naturerklärung hat sie geschaffen. Überall begegnen wir deren Spuren: die Namen nepheš, ruᵃḫ, nešama, die Vorstellung, dafs die nepheš im Blute sei, dafs eine bestimmte, in den Menschen hineingelegte Kraft sie erzeuge, dafs dieselbe Kraft auch die Erscheinungen der Besessenheit und der religiösen Begeisterung hervorrufe, dafs endlich diese Kräfte den Menschen im Tode verlassen — dies alles gehört zu dem Urgestein ältester menschlicher Vorstellungen, das wir in ähnlicher Formation überall, bei den verschiedensten Völkern und Rassen, als das Fundament höchst mannigfaltiger Ideen aufdecken. Indessen dies alles gehört dazu. Stade aber meint nicht nur, dafs der israelitische Glaube auf derselben Stufe stehe, wie der animistische, er hält beide für wesentlich identisch. Nun aber vergleiche man die hebräische Vorstellung von ruᵃḫ und nepheš mit der „Definition", die Tylor von dem „Begriff einer persönlichen Seele oder eines persönlichen Geistes bei den niederen Rassen" giebt:[2] „Es ist ein dünnes, körperloses, menschliches Bild, seiner

1) Vgl. z. B. Waitz-Gerland, Anthropologie, VI, 302.

2) I, 422 der deutschen, I, 387 der englischen Ausgabe. Auch bei Siebeck, Religionsphilosophie, p. 59.

Natur nach eine Art Dampf, Häutchen oder Schatten, die Ursache des Lebens oder Denkens in dem Individuum, das es bewohnt; es besitzt unabhängig das persönliche Bewufstsein und den Willen seines körperlichen früheren oder jetzigen Besitzers; es vermag den Körper weit hinter sich zu lassen, um schnell von Ort zu Ort zu eilen; es ist meistens ungreifbar und unsichtbar, doch offenbart es auch physische Kraft und erscheint besonders den Menschen im wachenden oder schlafenden Zustande als ein von dem Leibe, dem es ähnlich ist, getrenntes Phantasma; endlich kann es in den Körper anderer Menschen, Tiere und selbst Dinge eindringen, sie in Besitz nehmen und beeinflussen." Es liegt doch auf der Hand, die altisraelitische Vorstellung ist eine andere, so zweifellos sie mit der animistischen vergleichbar ist. Sie weicht aber gerade in den beiden Punkten von ihr ab, die oben als für die animistische Vorstellung charakteristisch herausgehoben sind: Die nepheš verläfst den Körper nur im Tode. Dann aber ist es aus mit ihr. Beide Folgerungen ergeben sich direkt aus dem Ausgeführten. Sie leiten uns aber hinüber zu den Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, und sind nur in diesem Zusammenhang völlig zu würdigen. Diese Vorstellungen wiederum sind von der gröfsten Bedeutung für die Frage, ob die Israeliten einen Kult der Toten gehabt haben können.

Zweiter Abschnitt.

Die altisraelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode.

(Stade, 418 ff. Frey s. o. Oort desgl. Schwally, 7 f. Stade, Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Leipzig 1877. W. A. Alger, A critical history of the doctrine of a future life, New York 1884.)

Durch alles, was wir vom Seelenglauben animistischer Völker wissen, geht der bestimmte Zug hindurch, dafs die „Seele" vermöge ihrer eigentümlichen Natur das irdische Leben überdauert. Sie hört mit dem Tode nicht auf zu existieren. Das beweisen die zahlreichen Erscheinungen, in denen die Verstorbenen sich ihren

überlebenden Angehörigen im Traume zeigen; das beweisen die Erlebnisse derer, deren Seele noch rechtzeitig von dem Wege ins Totenland zurückgerufen ist; das beweist der mannigfache Spuk, in dem die Abgeschiedenen ihre fortdauernde Teilnahme an den Lebensschicksalen ihrer einstigen Genossen beweisen.[1] Aus solchem Glauben kann eine Pflege der Abgeschiedenen in ihren Gräbern, der Wunsch, sich die Toten geneigt zu machen, eine Verehrung der Seelen von toten Herrschern oder Vorfahren, kurz, Toten- und Ahnenkult hervorwachsen und er ist auf diesem Grunde erwachsen.

Ist solches nun auch der Glaube der Israeliten gewesen? Es ist stets behauptet worden, und mit Recht, dafs dem Alten Testament der Glaube an Unsterblichkeit abgehe. Ein solches Urteil beruhte nun gewöhnlich auf einem Vergleich der alttestamentlichen Anschauungen mit der christlichen Zukunftshoffnung. Mifst man aber den animistischen Glauben mit demselben Mafsstab, so mufs man sagen, dafs er ganz auf der alttestamentlichen Linie stehend erscheint. Er enthält nämlich zunächst nichts weniger als den Glauben an Unsterblichkeit. Die Möglichkeit einer ewigen Dauer tritt überhaupt nicht in den Gesichtskreis des Wilden, und noch viel weniger der Gedanke eines höheren, über das irdische erhabenen Lebens. Es handelt sich für den Naturmenschen nur darum, dafs er Beweise zu haben meint, dafs die Seelen der Menschen, mit denen er gelebt hat, weiterexistieren, wenn auch ihre Leiber tot sind; und dafs sie so weiterleben, wie sie es auf Erden getrieben haben[2]; ob in Ewigkeit, daran denkt er nicht. Es fragt sich nun, ob auch die Israeliten diese Continuation-theory gehabt haben.

Wenn nach dem Glauben der Naturvölker der immaterielle Teil des lebenden Menschen, also seine Seele, fortexistiert, so schliefst die altisraelitische Vorstellung von ruᵃḥ und nepheš den

---

1) Tylor II, 18 ff. Lubbock, Origin ² 144 ff., 280 ff. H. Spencer, part I. Réville, Waitz passim. Für die Germanen E. Mogk in Pauls Grundrifs der germanischen Philologie, I, 998 ff. Griechen: Rohde, Psyche, 3 ff. Römer: Steuding, Artikel Inferi und Manes in W. Roschers Lexikon der antiken Mythologie, Bd. II.

2) Daher von Tylor Continuation-theory genannt im Gegensatz zur Retribution-theory, vgl. Pr. C. II, 16 ff. Lubbock l. c. Spencer I, 199 ff., 210 f. u. s. w.

Gedanken an eine Fortdauer nach dem Tode geradezu aus. Die Begriffe nepheš und ru^{a}ḥ beziehen sich nur auf den lebenden Menschen; im Tode hört die nepheš auf.[1] Ich gestehe, es wundert mich, dafs diese Thatsache so wenig anerkannt wird; auch von Frey, p. 20 und 202, übersehen wird. Und doch folgt sie mit Notwendigkeit aus der ursprünglichen Bedeutung von nepheš: das im einzelnen Menschen von der ru^{a}ḥ erzeugte Leben. Die nepheš ist darum unmöglich getrennt vom Leibe vorzustellen. Die Beweise dafür haben wir oben kennen gelernt. Aber auch im Tode existiert sie nicht weiter für sich. Mag man sagen, dafs sie im Tode den Körper verlasse, oder dafs sie mit ihm sterbe (Belege s. o. S. 26), man ist einig darüber, dafs der Tod das Aufhören der nepheš bedeutet. Keine einzige Andeutung finden wir, nach der die nepheš etwa als selbständiges Wesen aus dem Körper durch den Mund entwiche, aber immer bereit sei, ihre alte Stelle wieder einzunehmen. Zwar bei dem Sohne der Witwe 1. Rg. XVII, 21 f. heifst es, dafs Gott auf Elias' Bitten die nepheš in den Knaben zurückkehren liefs. Man hat diesen Satz so deuten wollen, als werde die „Seele" des Knaben, die eben den Körper verlassen hatte, von Elias zurückgerufen.[2] Mit Recht ist dieser Deutung widersprochen worden.[3] Man hat sich nur zu erinnern, dafs ja nepheš den Atem bedeutet. Durch die dreimalige Berührung mit dem Leibe des Propheten wird die nepheš, der Atem, wieder in dem Knaben lebendig, „es kommt wieder Leben in ihn".

Nun finden wir aber besonders in den poetischen Büchern zahlreiche Stellen, die von einer Rettung der nepheš aus der Scheol sprechen. Aus ihnen hat man gemeint schliefsen zu dürfen, dafs die nepheš „der der Scheol verfallende Teil des Menschen" sei (Stade im Wörterbuch s. v. שְׁאוֹל), dafs sie also nach dem Tode fortdauere.[4] Indessen diese Erklärung ist nicht richtig.

1) Vgl. Baudissin, ThLZ 1899, Nr. 4, Sp. 105. Gut André, p. 4: Le terme hébreu (néphéch) désigne la force vitale, la vie; elle disparaît et s'anéantit lorsque le souffle cesse, par l'effusion du sang, dans laquelle elle réside.

2) Delitzsch, vgl. Riehms Alttestamentliche Theologie, p. 190, Anm. 4.

3) Von Riehm l. c.

4) Auch Wendt l. c. p. 26.

Man vergifst dabei meistens, dafs die nepheš, von der die Rede ist, eben noch nicht der Scheol verfallen ist, bezw. dafs der Dichter hofft, sie werde vor diesem Schicksal bewahrt werden. Man vergleiche die Stellen: Ps. XXX, 4: du hast meine nepheš heraufgeführt aus der Scheol, hast mich ins Leben zurückgeführt von denen, die in die Grube hinabfahren. Da man ja doch nicht wird glauben wollen, dafs der Dichter dieses Psalms wirklich von den Toten wieder auferstanden sei, so ergiebt sich, dafs er von einer Bewahrung seines Lebens vor dem Tode spricht, was durch Vers 9—13 bestätigt wird. Dasselbe ist gemeint Ps. LXXXVI, 13: du hast meine nepheš aus der Scheol drunten errettet,[1] und Ps. XCIV, 17, Ps. CXVI, 3f. Ebenso ist Ps. LXXXIX, 49; Jes. XXXVIII, 17; Prov. XXIII, 14; Hiob XXXIII, 18, 22, 28 unter der Bewahrung der nepheš vor der Scheol die Errettung des Lebens gemeint. Vergleicht man damit Ps. XXXIII, 19, LVI, 14, LXXVIII, 50, CXVI, 8, wo es einfach heifst „die nepheš vom Tode retten"; LXXXVIII, 4 ff. mein Leben (חַיַּי) ist der Scheol nahe; endlich Jona II, 7 du zogst mein Leben aus der Grube empor (vgl. v. 2), so sieht man, dafs alle diese Stellen nur von einer Rettung des leiblichen Lebens und seiner Bewahrung vor dem Tode handeln, für den in der poetischen Sprache der Ausdruck „Scheol" oder „Grube" eingesetzt wird. Also von einer Fortdauer der nepheš ist hier nirgends die Rede. Nicht anders steht es mit den beiden Stellen, wo der Dichter die Rettung aus der Scheol von der Zukunft erwartet, Ps. XVI, 10 und XLIX, 16. Denn auch hier ist jedenfalls nur von einer Fortdauer oder Wiederherstellung des natürlichen Lebens, nicht von einem jenseitigen die Rede. Es bleibt nur eine Stelle übrig, Hiob XIV, 22, wo unzweifelhaft von einem Gestorbenen gesagt wird, dafs seine nepheš noch empfindungsfähig sei.[2] Indessen bringt der Vers darum keineswegs etwa eine animistische Vorstellung zum Aus-

1) Unverständlich ist mir, wie aus diesen Stellen hervorgehen soll, „dafs die נֶפֶשׁ, sofern sie die Persönlichkeit bezeichnet, als das nach dem Tode Fortdauernde gedacht wird". Gemeint ist wohl die folgende Stelle. Riehm l. c.

2) Dies bleibt bestehen, auch wenn man mit Bickell ändert; s. Budde z. St.

druck. Denn das Charakteristische an dieser ist, dafs man dem Toten noch eine Art von Teilnahme am irdischen Leben zuschreibt, die Hiobstelle aber sagt genau das Gegenteil von dem Todeszustande aus: der Tote weifs nach v. 21 nichts davon, was mit seinen Kindern geschieht. Ich glaube nun, dafs die Erklärung des schwierigen Ausdrucks auf einem anderen Wege zu suchen ist. Der nepheš wird im parallelen Versgliede basar gegenübergestellt. nepheš und basar zusammen machen aber den gesamten Bestand des lebendigen Menschen aus (s. o. S. 28). In parallele Versglieder auseinandergezogen dient jedes für sich zur Umschreibung für den ganzen Menschen, Ps. LXIII, 2. So bezeichnen sie nun auch hier den Dahingeschiedenen, aber ohne dafs der Dichter daran dächte, ihm eine nepheš und einen basar zuzuschreiben. Nur das bleibt also die Aussage des Verses, dafs der Tote noch im Grabe eine Empfindung von seinem Schicksal hat. Aber auch nur von dem seinen. An eine Fortdauer der nepheš wird nicht gedacht.

Dagegen scheint dies doch der Fall zu sein, wenn wir den Ausdruck נֶפֶשׁ מֵת oder nepheš allein in der Anwendung auf Gestorbene finden. Dieser Ansicht ist Schwally, der p. 7 schreibt: wenn im Tode nach Ps. CXLVI, 4; Qoh. XII, 7 die ruaḥ den Leib verlasse, blieben basar und nepheš zurück, eine nepheš, die dann allerdings nicht mehr נפשׁ חיה (im Sinne von Gen. I, 30), sondern tot sei nach Jdc. XVI, 30; Nu. XXIII, 10. Dieser Tod aber sei nicht in absolutem Sinne zu nehmen, sonst könnte man eben nicht mehr von einer נֶפֶשׁ מֵת sprechen; und bei der Deutung dieses Ausdruckes ist Schwally nur das eine zweifelhaft, „ob die Seele in der Leiche gedacht, oder ob ihr aufserhalb derselben, ganz in ihrer Nähe, eine Sonderexistenz zugeschrieben wird“. Nun ist die Behauptung aus der Luft gegriffen, dafs die nepheš zurückbleibe, wenn die ruaḥ im Tode den Leib verläfst. Wir haben vielmehr gesehen, dafs gerade auch die nepheš nach altisraelitischer Vorstellung im Tode den Leib verläfst. Ganz willkürlich beschränkt Schwally die Geltung dieser Anschauung auf „die gewaltsame, mit Blutverlust (Blut = nepheš) verbundene Tötung“ und meint, erst dann verlasse die Seele den Leib definitiv, wenn dieser in Moder und Staub zerfalle. Dieser spätjüdische Glaube ist jeden-

falls aus dem Alten Testament nicht zu belegen. Er widerspricht aber auch der alten Vorstellung von der nepheš, die wir ermittelt haben. Und der Ausdruck „nepheš eines Toten", den Schwally auf die beim Leichnam verweilende Seele deutet,[1] bezeichnet im Gegenteil vielmehr den entseelten Leichnam. Das ergiebt sich aus folgendem: Nu. VI, 6 wird dem Nasiräer verboten, zu der nepheš eines Toten hineinzugehen, und Lev. XXI, 11 heifst es vom Hohenpriester: Zu keinerlei נפשות von Toten soll er hineingehen, an seinem Vater und seiner Mutter darf er sich nicht verunreinigen. Nach Schwallys Deutung von נפש מת wäre hier dem Hohenpriester und Nasiräer untersagt, einen Raum zu betreten, in dem sich das Gespenst eines Verstorbenen aufhält. Das wäre nun offenbar ganz sinnlos. Da es vielmehr der Zweck des Verbotes ist, die geheiligten Personen vor der Berührung mit Unreinem zu schützen, so kann nur gemeint sein, sie sollten zu keiner Leiche hineingehen. Dafs נפש מת dies bedeutet, bestätigt Nu. XIX, 11 vgl. mit 13 ausdrücklich. Vers 11 heifst es: „Wer einen Toten berührt und jegliche menschliche nepheš, der soll sieben Tage unrein sein." Vers 13 aber sagt: „Wer einen Toten berührt, die nepheš eines gestorbenen Menschen, der etc." Das Wort „ein Toter" wird also hier ausdrücklich durch das zweite „nepheš eines gestorbenen Menschen" umschrieben. Wenn nun die nepheš eines Toten berühren soviel ist als einen Toten berühren, man sich ferner aber unter dem Toten doch nur einen Leichnam vorstellen kann, so bedeutet נפש מת eben einen Leichnam und nicht „Totenseele". Auch נפש allein kommt in diesem Sinne vor, so Nu. VI, 11, wo durch den Zusammenhang von V. 9 ab die Bedeutung „Leichnam" für nepheš gesichert ist. Nach Nu. VI, 11 hat man diese Bedeutung auch Lev. XXI, 1, XXII, 4; Nu. V, 2, IX, 6, 10; Haggai II, 13 anzuerkennen, während Lev. XIX, 28 nepheš allerdings ganz allgemein einen Gestorbenen bedeutet, ohne dafs speziell an den Leichnam gedacht werden müfste.

Somit wird also die Erklärung „Totenseele" für nepheš met aufzugeben sein und es wird bei der bisher allgemeinen Annahme sein Bewenden haben müssen, dafs „nepheš eines Toten" den

1) So auffallenderweise auch Stade im Wörterbuche s. v. נפש.

Leichnam bedeutet. Dafs das Wort zu dieser Bedeutung kommen konnte, erscheint zwar seltsam. Beachten wir aber, wie nepheš in vielen Verbindungen den abgeblafsten Sinn „Individuum“ hat, so wird es begreiflich, dafs נפשׁ מת „irgend ein Leichnam“ heifsen kann.

Nunmehr bleibt nur noch eine sehr altertümliche Vorstellung übrig, nach der der nepheš eine gewisse Fortdauer nach dem Tode zukommt. Diese knüpft an den Glauben an, dafs der Sitz der Seele im Blute sei. Gen. IV, 10 erwidert Jahwe auf Qains Versuch, die Schuld am Tode seines Bruders von sich abzuwälzen: „Das Blut deines Bruders schreit laut vom Erdboden her zu mir herauf.“ Dann diktiert er dem Brudermörder die Strafe zu: „Verflucht sollst du sein, hinweg von dem Boden, der sich aufgethan hat, um das Blut deines Bruders von deiner Hand aufzunehmen.“ Das ist nur so zu verstehen, dafs die nepheš, die mit dem Blute des Gemordeten zur Erde strömt, aus dem Blute zu Jahwe um Rache an dem Brudermörder ruft. Schwally bemerkt dazu p. 7 f.: „Wenn vergossenes Blut zum Himmel schreit, so schliefsen wir, dafs die der ruʾaḥ beraubten Seelen noch bis zu einem gewissen Grade fungieren.“ Als weitere Belege für diese Vorstellung führt Schwally Hen. IX, 10, Apoc. VI, 9 an. Er hätte auch Hiob XXIV, 12 nennen können: Aus den Städten her ächzen Sterbende,[1] und נֶפֶשׁ־חֲלָלִים schreit um Rache. Unter נפשׁ ist hier ohne Zweifel das vergossene Blut zu verstehen. Über חֲלָלִים wird später zu sprechen sein. Jedenfalls sind gewaltsam getötete Menschen damit gemeint. Die ganze Vorstellung ist keineswegs den Israeliten eigentümlich. Sie liegt der über die ganze Welt verbreiteten uralten Institution der Blutrache[2] zu Grunde;[3] Gen. IV, 14 ff. sprechen das ausdrücklich aus. Die Vorstellung

1) Lies מֵתִים für מְתִים, s. Kautzsch u. Budde z. St.

2) Vgl. die Arbeiten von A. H. Post, u. a. Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens, Oldenburg 1878, S. 172 ff., oder Einleitung in eine Naturwissenschaft des Rechts, Oldenburg 1872, p. 51 f.

3) Wer das beachtet, kann nie auf den seltsamen Gedanken kommen, das Blut schreie um Rache wider den, der versäumt habe, es zu bedecken, Schwally p. 53, und ihm nach Frey p. 201. Wir kommen bei der Bestattung hierauf zurück.

zwingt aber nicht, über den bisher ermittelten Kreis von Gedanken über die nepheš hinauszugehen und ihr eine selbständige Existenz nach dem Tode zuzuschreiben. Die Vorstellung von einer „der ruᵃḫ beraubten nepheš“ ist überhaupt unvollziehbar für den Hebräer Das Schreien der nepheš hört nämlich auf, sowie das Blut nicht mehr fließt,[1] wenn es nämlich entweder in den Erdboden eingesickert oder mit Erde bedeckt ist. Dies wird klärlich bewiesen durch den Klageruf Hiobs XVI, 18: O Erde, bedecke nicht mein Blut, und mein Klageruf finde keine Ruhestatt, d. h. er möge nicht zur Ruhe kommen. Beides hängt zusammen: damit Hiobs Klagegeschrei dauernd hörbar sei, soll die Erde sein Blut nicht bedecken. Nach Gen. XXXVII, 26 aber würden Josephs Brüder keinerlei Unannehmlichkeiten von der Ermordung ihres Bruders haben, wenn sie sein Blut bedeckten.[2] Denn dann ruft das Blut, d. h. die nepheš nicht um Rache für den Mord. Aber das Blut wird auch dann „bedeckt“, wenn es einfach in den Boden einsickert. Denn nach Ez. XXIV, 7 ist das von Jerusalem, der Stadt der Blutschuld vergossene Blut noch mitten in ihr, weil sie es auf den kahlen Felsen hat laufen lassen, statt auf lockere Erde, um es zu bedecken. Endlich verheißt Jes. XXVI, 21, die Erde solle am Gerichtstage das Blut enthüllen, das sie eingesogen hat, und solle die Ermordeten nicht länger bedecken. Dieser Glaube schließt also keineswegs den Gedanken einer Fortdauer der nepheš nach dem Tode ein, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Er besagt nur, daß, solange noch etwas Blut fließt, auch noch etwas Leben in dem Blute ist, das aber aufhört, wenn das Blut durch Bedeckung mit Erde oder durch Einsickern verschwunden ist.[3]

---

1) Umgekehrt hebt nach altem germanischen Glauben das Blut wieder an, aus der Wunde zu fließen, wenn der Mörder an die Leiche seines Opfers herantritt. Die Scene ist bekannt, nach der Hagen von Kriemhild an diesem Zeichen als Mörder Siegfrieds erkannt wird.

2) Vgl. Dillmann z. St. Doch ist die Verheimlichung des Mordes nicht so wichtig, wie das, daß kein Anlaß zur Blutrache gegeben wird.

3) Daraus erklärt sich dann ohne weiteres die Entstehung des vielfach nachweisbaren Glaubens, daß die Blutspuren von einem ungesühnten oder unsühnbaren Morde unauslöschlich seien, und die Entstehung von Sagen, die sich an unaustilgbare dunkle Flecke heften.

So werden denn auch in den genannten Stellen nepheš und Blut fast identifiziert. Und endlich bezieht sich der Glaube nur auf wirklich vergossenes Blut, nicht auf jeden Todesfall.

So hält also keiner von den Beweisgründen, die für eine Fortdauer der nepheš nach dem Tode zu sprechen scheinen, einer eindringenden Prüfung stand. Es bleibt bei dem Resultat, das wir Ende des vorigen Abschnittes aus dem Begriffe der nepheš gefolgert hatten. Wie der Leib zerfällt, den die ruᵃḫ verlassen hat, so hört auch die nepheš, das Leben, ganz natürlich mit dem Tode auf. Es müfste also nach altisraelitischem Glauben völlig aus sein mit dem Menschen, wenn er gestorben ist.[1] Und doch, wie jeder weifs, stellt sich der Israelit drunten in der Tiefe ein weites Schattenreich voll Finsternis und grauenvoller Öde vor, die Scheol, die ein Versammlungshaus ist für alles Lebende, Hiob XXX, 23.[2] Dort hausen die rephaîm, die „Schwachen, Schlaffen", Schattenbilder und Schemen verstorbener Menschen, deren Abbilder sie sind, deren Dasein sie also gewissermafsen fortsetzen. Diese rephaîm haben keine Leiber, auch keine Seele. Sie sind auch nicht etwa die נפשות der Menschen, die zur Scheol hinabgefahren sind.[3] Es ist überhaupt kein Teil des lebenden Menschen, der nach dem Tode der Scheol verfallen wäre. Was zum lebendigen Menschen gehörte, ist alles durch den Tod vernichtet. Aber es scheint, dafs für den naiven Menschen die Vorstellung eines völligen Aufhörens der Existenz unvollziehbar ist. Die Phantasie eines Naturvolkes kann nicht anders, als dem Zustande der Auflösung durch den Tod und dem Nichtmehrsein konkret persönliche Züge zu verleihen. So bleibt also auch im Tode jeder für sich der, der er war. Und zwar scheint es, dafs man den Schatten das Bild des Verstorbenen lieh, wie er einst auf Erden wandelte;[4] der Tote existiert

1) Dieselbe Vorstellung bei den Arabern, Wellhausen, Skizzen III[1], 164; Jacobs, Studien in arabischen Dichtern, III, 13. Vgl. Rohde, Psyche, p. 43, über den homerischen Glauben.

2) Vgl. hierüber auch Smend, Rel.-Gesch.[2], p. 152, 477 ff.

3) Darin besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen dem Alten Testament und dem späteren Judentum. S. dessen Vorstellungen bei Weber, Jüdische Theologie, p. 337 f.

4) 1. Sa. XXVIII, 14.

drunten in der Gestalt, in der er gelebt hat. Genauer noch vielleicht, so wie er starb. Der Anblick des Schattens gleicht dem der Leiche des Verstorbenen, Gen. XXXVII, 35, XLII, 38; 1. Rg. II, 5 ff. wenn man so die offenbar sprichwörtlichen Redensarten deuten darf, dafs man das graue Haar eines Menschen mit Blut oder mit Kummer in die Unterwelt hinabschickt. Jedenfalls erkennen die rephaîm einander am Aussehen, Jes. XIV, 10. Auch der Rang, den die Menschen bei ihren Lebzeiten eingenommen haben, wird bisweilen auf ihr Abbild in der Scheol übertragen, Jes. XIV, 9; Ez. XXXII, 18 ff. So entsteht der Schein, als seien es noch wirkliche Wesen, die da drunten im Schattenreiche hausen. Aber es ist blofser Schein; die rephaîm sind nur Schatten, ein wesenloses Nichts. In mannigfachen Variationen hört man dies Thema durch, wo vom Zustande in der Scheol die Rede ist. So giebt es denn auch keine Rückkehr für die, die einmal zur Scheol hinabgefahren sind. Diese ist ein ewiges Haus, Qoh. XII, 5, aus dem es keine Rettung giebt. Auch der Preis Jahwes hat drunten ein Ende.[1] So ist es ein höchst trübseliges Dasein, das den Menschen nach dem Tode erwartet, und den Lebenden graut davor (Hiob und viele Pss.).

Offenbar sind nun solche Vorstellungen das Gegenteil von einem Glauben an übermenschliche Macht der abgeschiedenen Geister. Aber merkwürdig, dafs sie gerade mit dem animistischen Seelenglauben der Naturvölker Afrikas, Amerikas, Australiens fast völlig übereinstimmen. Ich erinnere an die Tylorsche Definition dieses Glaubens. So verschieden dieser von der nepheš-Vorstellung war, so auffallend ähnelt er der Vorstellung von den rephaîm. Es wäre leicht, nach Tylors Vorbilde an dieser Vorstellung

1) Dagegen ist es nicht richtig, wenn behauptet wird (Schwally p. 66), auch Jahwe vermöge nichts in der Unterwelt, vgl. dagegen Amos IX, 2; Jes. VII, 11; 1. Sa. II, 6, wenn letztere Stelle auch jung ist. Aber sehr spät erst wagen sich einzelne zu der Hoffnung zu erheben, dafs Jahwe einmal die Frommen vor der Grube bewahren werde, Ps. XVI, 10. So mächtig ist die Überzeugung von der vernichtenden Macht des Todes und der Gewalt der Scheol, dafs der Auferstehungsglaube nicht an die Scheol, sondern an das Grab anknüpft, in dem die Gebeine ruhen. Die Scheol wird umgebildet zur Hölle.

nachzuweisen, wie sie kaum ihre Entstehung aus solchen Traumerscheinungen verleugnen könne, in denen die Toten dem Lebenden so erschienen, wie diese sie zuletzt gesehen hatten. Auch für den Wilden ist die Seele ein Abbild der ganzen Persönlichkeit, und andererseits bietet die Vorstellung vom Scheol-Dasein eine genaue Parallele zur Continuation-theory. Nur der Unterschied findet statt, dafs dem Wilden das Schattenbild auch als die Seele des lebenden Menschen gilt, während bei den Israeliten die Vorstellungen vom Menschen und vom Zustande nach dem Tode auseinanderklaffen.[1] Es wäre verführerisch, diesen Gegensatz darauf zurückzuführen, dafs die Vorstellungen von nepheš und ru^{a}ḥ später ausgebildet worden seien und den ursprünglich animistischen Seelenglauben verdrängt hätten, wobei dann die ehemaligen „Seelen" zu rephaîm herabgedrückt worden wären. Es würde nicht schwer fallen, einen solchen Vorgang durch die Erwägung zu stützen, dafs die Vorstellungen von nepheš und ru^{a}ḥ entwicklungsfähiger seien als der animistische Seelenglaube, daher dieser der Übermacht habe weichen müssen und sich nur auf seinem ureigensten Gebiet, als Gespensterglaube, habe behaupten können. Indessen solche Konstruktionen haben immer etwas Mifsliches; und in unserem Falle haben wir nepheš und ru^{a}ḥ ja schon als Gebilde primitiver, urwüchsig naiver Volksvorstellungen kennen gelernt. Sie sind nur aus anderen Wurzeln erwachsen als die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. In einer naiven Phantasie können aber die disparatesten Vorstellungen und Gedankengebilde nebeneinander entstehen und sich behaupten, ohne dafs ein Widerspruch zwischen ihnen empfunden würde.

Aber nicht nur die Vorstellung von den rephaîm, sondern auch die von einem Reiche der Toten und Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen ist nicht spezifisch israelitisch, sondern sie findet sich im Volksglauben fast aller höheren und niederen Rassen der Menschheit.[2] Wir kennen den Orcus der Römer, die Hel der

1) Das letztere scheint auch bei den Indern der Fall gewesen zu sein, wenn man aus Oldenberg, Religion des Veda, p. 529 f., soviel schliefsen darf.

2) Ad. Bastian, Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele, Berlin 1893. Leider ist die Schrift ihres abstrusen Stiles wegen kaum

nordischen Völker; vor allem gleicht der von den εἴδωλα καμόντων bevölkerte Hades der Griechen[1] fast genau der hebräischen Scheol. Ebenso haben die alten Kulturvölker des Ostens,[2] die Ägypter, die Mexikaner und Peruaner,[3] die Finnen[4] und noch viele andere Völker die Vorstellungen von einer Unterwelt, die alle Toten beherbergt. Man denkt sich dies Totenland an sehr verschiedenen Orten: jenseits des Meeres im fernen Westen, wo die Sonne untergeht, auf entlegenen Inseln, im Innern grofser Gebirge oder in den undurchdringlichen Dickichten der Wälder, im Himmel, aber am meisten doch in den Tiefen der Erde. Kein Zweifel, dafs die hebräische Scheolvorstellung demselben Mutterboden urwüchsigen Volksglaubens entsprungen ist, wie der Unterweltsglaube der anderen Völker der Erde. Merkwürdig nur, dafs gerade diese, den animistischen Vorstellungen innig verwandten Ideen, wie uns ihre Betrachtung gelehrt hat, den Gedanken einer übermenschlichen Macht und Würde der Toten geradezu ausschliefsen.

Aber, sagt man uns, auch dieser Gedanke ist einst bei den Israeliten lebendig gewesen. Erst die Einwirkung des Jahwismus hat die Toten in allmählichem Kampfe zu der Wesenlosigkeit und Scheinexistenz herabgedrückt, in der eine spätere Zeit sie vegetieren läfst.[5] Und der Scheolvorstellung, deren sich der Jahwismus in diesem Kampfe als Waffe bedient, geht ein älterer Glaube voraus, nach dem die Seele bei dem begrabenen Leichnam oder in der Nähe seiner Ruhestätte haust und jederzeit in den lebendigsten Verkehr mit den zurückgebliebenen Angehörigen treten kann. Erst nach und nach hat sich aus der Sitte, die Toten in gemeinsamen Gräbern zu bestatten, damit ihre

---

lesbar. Aufserdem vergl. Tylor II, 44 ff.; Spencer I, 219 ff.; Réville, HR passim; F. Max Müller, Anthr. Rel., 296 ff.

1) Rohde, Psyche, 35 ff.

2) A. Jeremias, Die babylonisch-assyr. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Leipzig 1887, p. 59—75, 106 ff.

3) J. G. Müller, Gesch. der amerikan. Urreligionen, 402 ff., 504 f., 658 ff.; Réville II, 373 u. ö.

4) „Tuonela", Réville I$_2$, 204 ff.

5) Stade I, 425.

Geister beisammen wohnen möchten, die Vorstellung von einem gemeinsamen Aufenthaltsort aller Seelen herausgebildet.[1]

Um mit dem letztgenannten Punkte zu beginnen, so mag allerdings die Lokalisierung der Scheol tief unten in der Erde auf die Sitte zurückzuführen sein, dafs man die Leichen der Verstorbenen in Höhlen beisetzte oder sie begrub.[2] Es hat auch etwas Bestechendes, die Vorstellung von einem Totenreich überhaupt aus einer „mythologisierenden Vereinigung" der einzelnen Gräber abzuleiten. Aber genau genommen verschwindet das Recht zu einer solchen Konstruktion, weil wir nicht ohne weiteres zu einem Nacheinander machen dürfen, was in Ethnologie und Geschichte nur nebeneinander begegnet. Stade meint,[3] die Redensart „zu seinen Vätern versammelt werden" sei nur als Euphemismus für das Begrabenwerden im Familiengrabe zu begreifen. Dem steht entgegen: 1. Die Redensart wird nie vom Begrabenwerden gebraucht, was Stade selbst zugesteht. 2. Der Besitz eines Familiengrabes kann, namentlich in der alten Zeit, nicht allgemein gewesen sein. 3. Er ist nur unter fest angesiedelten Stämmen möglich. 4. Die Redensart ist direkt aus dem Glauben an eine gemeinsame Behausung aller Toten abzuleiten, in der das Leben der Oberwelt mit gewissen Einschränkungen fortgesetzt wird. Unter den „Vätern" sind im Hebräischen auch niemals blofs die direkten Vorfahren zu verstehen. So ist mit Schwally (p. 62) und Frey (218 f.) die Stadesche Erklärung abzulehnen.[4] Was nun den Widerspruch anlangt, dafs manche Völker ein Totenreich annehmen, in dem alle Verstorbenen ihren Platz haben, und zugleich doch ihre Seele im Grabe wohnen lassen, so empfindet der einfache Mensch auf einer niederen Kulturstufe diesen Widerspruch gar nicht.[5] In seiner ungeklärten Vorstellungswelt haben die mannigfaltigsten und einander widersprechendsten Bilder ruhig und friedlich nebeneinander Platz. Vertragen sich doch selbst bei hochstehenden Völkern sonderbar ungereimte Vorstellungen sehr gut miteinander,

1) Stade I, 420 ff.; Smend, Religionsgeschichte ², 152.
2) Stade I, 420, Anm. 3.
3) I, 421.
4) Vgl. auch André p. 17 Note 1.
5) Gegen Frey p. 212 f.

wenn es sich um unsichtbare oder übersinnliche Dinge handelt, bis zu denen keine menschliche Erfahrung reicht.[1]

Freilich könnte man die Parallele zwischen hebräischen und griechischen Unterweltsvorstellungen als Stütze für die Behauptung verwerten, dafs erst die Jahwereligion die Züge von Kraft- und Wesenlosigkeit der Toten in die Scheolvorstellung hineingezeichnet habe, mit denen diese im Alten Testament ausgestattet ist.[2] Denn nach Erwin Rohde ist auch in den griechischen Glauben an die Fortdauer nach dem Tode erst dadurch ein Zwiespalt hinein gekommen, dafs das homerische, rationalistisch gesinnte Zeitalter den uralten Glauben an göttliche Macht und Kraft der Totengeister verwarf und durch die aufgeklärte Vorstellung von der völligen Nichtigkeit ihrer Existenz im Hades ersetzte, dafs dann aber dank dem Einflufs der homerischen Gedichte auf das Denken und Empfinden des Griechenvolkes der homerische Hades in der Vorstellungswelt des Volkes haften blieb, als der alte Glaube längst zurückgekehrt war.[3] Man könnte nun versucht sein, der Jahwereligion dieselbe Wirkung zuzuschreiben, wie sie für die homerische Religion in Anspruch genommen werden mufs.[4] Dann wäre es eigentlich die Jahwereligion, die die Vorstellung von einem schattenhaften Dasein in der Scheol geschaffen hätte. Indessen eine Wahrnehmung macht diese Annahme unhaltbar: der jahwistische Glaube hat selbst einen Kampf gegen die Scheolvorstellung geführt. Nichts ist für den Glauben an Jahwe eine schwerere Prüfung gewesen, als die trostlose Gewifsheit, dafs es nach dem kurzen, mühseligen Leben ein Ende mit dem Menschen habe. Darum giebt der populäre Glaube den Frommen ein hohes Alter, und läfst die Gottlosen plötzlich,

1) So z. B. Hadesvorstellung und Seelenkult im späteren Griechentum. Rohde, Psyche, p. 654ff. Die Griechen und Römer statteten die Gräber als Wohnungen für den abgeschiedenen Geist aus, obgleich sie wufsten, dafs er seinen Platz im Hades habe, Marquardt-Mommsen, VII², 365f.

2) Ähnlich André, p. 10f.

3) Rohde, Psyche, 9—44, 654 ff. Nach p. 35 ist die Hades-Idee sogar eine Konzeption des Dichters selbst.

4) Dafs in der homerischen Religion die nach dem Seelenkult hinneigende Seite des Volksglaubens unterdrückt ist, unterliegt keinem Zweifel; vgl. z. B. Denecken, Art. „Heros“ in Roschers Mythol. Lexikon I, Sp. 2457ff., der hierin eine Eigentümlichkeit des ionischen Stammes sieht.

mitten in ihrer Vollkraft, dahingerafft werden. Nachdem aber dieser Glaube als haltlos erkannt ist, empfindet man überall gerade da, wo individuelle Frömmigkeit in Israel und später im Judentum ihr Haupt erhebt, einen schweren Druck, den die hoffnungslose Zukunftserwartung ausübt. Durch das ganze Hiobbuch geht unausgesprochen und doch wohlverständlich der Protest dagegen, dafs der Tod nur Vernichtung bringen soll und keine Lösung der Rätsel des Lebens. Diejenigen Stellen des Alten Testaments, besonders der Psalmen, die seit den ältesten Zeiten den Exegeten die schwersten Probleme gestellt haben, sind eben die, in denen der Glaube versucht, die Riegel der Scheol zu sprengen. Eine Vorstellung aber, die den vitalen Interessen des Jahweglaubens so diametral entgegengesetzt ist, kann nicht gleichzeitig mit dem Anwachsen seiner Macht und seines Einflusses auf die Gemüter in Aufnahme gekommen, geschweige denn von ihm befördert worden sein. Der Jahwismus fand die Scheolvorstellung in Israel vor als ein Stück uralten Volksglaubens, dem er keine andere Anschauung über die Zukunft entgegenzustellen hatte, wenigstens soweit der Einzelne in Betracht kommt. Darum hat er sie auch nicht zu überwinden vermocht.

Eine andere Frage ist die, ob auch schon ein Nomadenvolk, wie Israel es vor der Einwanderung in Palästina war, Vorstellungen gebildet haben könne wie die, mit denen alttestamentliche Stellen die Scheol ausstatten: ein gewaltiger unterirdischer Raum, wie ein Palast, mit mehreren Stockwerken, verschlossen durch Thore, die mit unzerbrechlichen Riegeln verwahrt werden.[1] Solche Schilderungen entwerfen Jes. XIV, Ez. XXXII, Hiob an verschiedenen Stellen von der Scheol, und ähnlich dachten sich die Babylonier den Aufenthalt der Toten.[2] Sie konnten an die Muster der gewaltigen Palastbauten anknüpfen, die sie vor sich sahen; die Israeliten aber kannten dergleichen nicht. Die Möglichkeit, dafs sich die Israeliten ihre Scheol nach babylonischen Vorbildern ausgemalt haben, ist nicht zu bestreiten. Wahrscheinlich haben sie

1) Die nomadisierenden Araber scheinen überhaupt keine Unterweltsvorstellung ausgebildet zu haben.

2) A. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, p. 60, 75ff., vgl. 109ff.

sie in Palästina kennen gelernt.[1] Aber Ansätze zu einer Unterweltsvorstellung mögen sie mitgebracht haben. Leider ist ja aus dem Worte שְׁאוֹל selbst nichts Sicheres zu entnehmen.

Wir haben also allen Grund, die alttestamentlichen Vorstellungen vom Scheoldasein für alte Bestandteile des israelitischen Volksglaubens auf dem Boden Palästinas zu halten. Denn es läfst sich kein Motiv ausfindig machen, das grofse Veränderungen darin hervorgebracht haben könnte. Ein solches liegt bei der griechischen Hadesvorstellung in dem Aufkommen der Feuerbestattung in der homerischen Zeit.[2] Diese Sitte geht aus Gründen, die wir noch kennen lernen werden, mit einer Abschwächung des Geisterglaubens Hand in Hand. In Israel aber ist, wie Frey p. 213 richtig hervorgehoben hat, niemals, so viel wir wissen, Leichenverbrennung üblich gewesen.

Nun geht aber bei den Griechen wie bei vielen anderen Völkern die Vorstellung von einer Welt der Toten zusammen mit dem Glauben, dafs die Seele im Grabe oder in der Nähe des Grabes fortlebe, und dafs sie mit den überlebenden Menschen in Beziehung treten könne.[3] Ist ein ähnlicher Glaube auch bei den Israeliten nachweisbar? Reichhaltige Nachrichten darüber besitzen wir aus dem nachbiblischen Judentum.[4] Der Tod besteht auch nach den Zeugnissen dieser Periode darin, dafs die Seele aus dem Leibe herausgeht, was für sie qualvoll und schmerzlich ist. Aber die nepheš geht nicht zu Grunde. Denn bis zum 30. Tage nach dem Tode — dieser Termin hat in den Trauergebräuchen fast auf der ganzen Welt eine Bedeutung — soll man nach Jer. Moëd Q. III, 5 die Haschkaba für einen Verstorbenen anstellen, um seiner unruhig

1) Zimmern, ZDPV XIII, 1891, p. 133—147; Gunkel, Schöpfung und Chaos, p. 154f.

2) Rohde l. c.

3) Tylor II, 26f.; Rohde 222ff.; Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens 85f.; GdA I. 74f.

4) A. Wünsche, JprTh. VI, 1880, 371ff.; Weber, Jüdische Theologie, 1897, 337ff.; Perles, Die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judentum, MGWJ X, Breslau 1861, p. 345—355, 376—394; Israël Levi, Si les morts ont conscience de ce qui se passe ici-bas, REJ XXVI, 1893, p. 68—74; Dalman, Jüdische Seelenmesse und Totenanrufung in „Saat auf Hoffnung“ XXVII, Leipzig 1890, p. 169ff., 217ff.

umherirrenden Seele (נפש) Beruhigung und Erleichterung zu verschaffen; denn erst am 30. Tage erlangt die Seele einen definitiven Wohnort. Ebenso beansprucht der erste Jahrestag des Todes eine besondere Bedeutung. Bis zu diesem Tage irren nach Tanchuma Wajjikra 8 bei Weber l. c. p. 338 die Seelen der Gottlosen in der ganzen Welt umher und finden keine Stätte für ihren Fuſs. „Was thut sie (die Seele)? Sie geht und kommt wieder, immer um das Grab herum, und es ist ihr hart, den Leib zu sehen, der begraben ist und den die Würmer verzehren.“ Die Seelen der Gerechten dagegen ruhen unter dem Throne Gottes, doch auch nicht, ohne von Zeit zu Zeit herabzusteigen, Schabb. 152[b] bei Weber ibid. „Nach Beresch. rabba c. 100 hält sich die Seele nur noch drei Tage lang am Grabe auf, in der Meinung, sie kehre wieder zum Leibe zurück.“[1] Wahrscheinlich liegt hier parsistischer Einfluſs vor.[1] Andere Traktate lassen alle Toten erst zur Scheol hinabsteigen, auch die Gerechten. Das hindert jedoch, wie man sieht, nicht, einen Verkehr der abgeschiedenen Seele mit dem toten Leibe anzunehmen.[2] — Aber die Toten können auch mit den Überlebenden noch in Beziehung treten. Sie wissen, was auf der Oberwelt vorgeht, ja, der Verstorbene hört das ihm in der Leichenrede gespendete Lob gleichsam im Halbschlafe.[3] Dann hatte also noch gar keine Trennung der Seele vom Leibe stattgefunden.[4] Diese war mit im Sarge eingeschlossen, wenn man ihn hinaustrug. Andererseits fanden rabbinische Diskussionen über die Frage statt, ob sich die Toten um das Schicksal der Überlebenden zu kümmern vermöchten. Offenbar brachte man dieser Frage das gröſste Interesse entgegen.[5] Levi vergleicht mit Recht die übereinstimmenden Erzählungen in Augustins Schrift „De cura gerenda pro mortuis“, durch die bewiesen werden soll, daſs eine Beziehung zwischen diesseits und jenseits nicht auſserhalb des Bereichs der Möglichkeiten liege.[6]

1) Vgl. die Vorstellung des Avesta, wonach die Seele in den drei ersten Nächten nach dem Tode in der Nähe des Hauptes der Leiche weilt; Hübschmann, JprTh. V, p. 212ff., 217, 220; F. Justi, Persien 90f.

2) Siehe auch Perles l. c. p. 345f. Anm. 2.

3) Perles l. c. p. 383; vgl. auch Wünsche p. 375ff.

4) Ähnliches bei den Arabern, Wellhausen, Skizzen III, p. 163f.

5) Levi l. c.; Wünsche l. c.

6) Vgl. Weber, p. 339 Anm. 3.

Andere Rabbinen freilich hielten die Trennung zwischen Seele und Leib im Tode für definitiv. „Am Todestage trennen sich zwei Welten; diese hört auf und jene tritt ein.“ (Wünsche l. c.). So sehen wir, dafs das spätere Judentum an ein Umgehen der Toten und an Geisterspuk geglaubt hat, wie nur je ein Volk alter oder neuerer Zeit. Oort[1] erklärt nun: In Wirklichkeit haben die Israeliten wie alle alten Völker an ein Fortleben der Toten geglaubt. Was wir schon 2. Macc. XII, 43 ff. von Glauben an ein zukünftiges Leben finden, ist nichts anderes als die alten Volksvorstellungen, die die Juden mit den Heiden gemein hatten. Aber mit einer solchen Zurückdatierung späterer jüdischer Theologumene mufs man vorsichtig sein, mögen gleichartige Vorstellungen auch sonst über die ganze Welt verbreitet sein. Jedenfalls kann darin niemals ein zwingendes Kriterium erblickt werden, wenn die betreffende Vorstellung nachweisbar alten alttestamentlichen Ideen widerspricht. Nicht blofs der Parsismus ist auf das Judentum von Einflufs gewesen, sondern auch Anschauungen und Kultussitten anderer heidnischer oder christlicher Völker haben auf seinen Ideenkreis gewirkt, und es hat sich solchen fremden Einwirkungen gegenüber merkwürdig empfänglich gezeigt. Aber dadurch sind die alten Gedanken vielfach verändert worden; so z. B. die nepheš-Vorstellung[2], worauf ich oben hingewiesen habe. Was wir also als Glauben des Judentums finden, braucht darum noch nicht israelitischer Glaube gewesen zu sein, es sei so altertümlich und primitiv wie möglich. Wenn wir sicher gehen wollen, so können wir nur durch stete Vergleichung mit dem Alten Testament die späteren jüdischen Vorstellungen zur Erkenntnis der älteren verwerten.

Im Alten Testament findet sich nun ausschliefslich eine[3] Stelle, aus der auf den Glauben geschlossen werden kann, dafs der Tote im Grabe weile. Dies ist Jer. XXXI, 15: „Horch, in Rama wird Klage laut, bitterliches Weinen; Rahel beweint ihre Kinder, will sich nicht trösten lassen, dafs sie nicht mehr sind.“ In Rama

1) ThT. XV, p. 360, 362.

2) Weber p. 337 f.

3) Zu Hiob XXI, 32, das von Schwally, p. 53, falsch so erklärt wird; s. Budde, p. 122. Schwallys Auffassung läfst die Schilderung unabgeschlossen.

wurde nach damaliger Tradition Rahels Grab gezeigt; dies ist anzuerkennen.[1] Darum ist Rahel nicht Personifikation der Einheit der von ihr hergeleiteten Stämme (Hitzig), sondern die Stammmutter selbst, die von ihrem Grabe aus an dem traurigen Schicksal ihrer Kinder teilnimmt.[2] Es mag sein, dafs Jeremias hier an den allgemeinen Volksglauben anknüpft. Andererseits ist Rahel doch nicht eine Sterbliche gewöhnlichen Schlages, sondern die Stammmutter von drei Stämmen und eine Gestalt aus ferner Vergangenheit. So ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, dafs wir es in dem Verse nur mit einem Gebilde hochgesteigerter dichterischer Phantasie zu thun haben.[3] Es bleibt also mindestens zweifelhaft, ob im Glauben des alten Israel neben den Scheolvorstellungen auch die Annahme bestanden hat, dafs sich die Schatten der Verstorbenen zeitweilig auch beim Grabe aufhalten. Die Möglichkeit soll darum nicht geleugnet werden. Jedenfalls aber besitzen wir nicht das Recht, die letztere Vorstellung in einen Gegensatz zu dem Unterweltsgedanken zu bringen und sie so als Beweis für eine höhere Auffassung von der Macht der Toten zu verwerten.

So bleibt also die Thatsache bestehen, dafs weder die anthropologischen Vorstellungen des alten Israel noch seine Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, so primitiver Art sie sind, so nahe sie sich mit dem animistischen Glauben berühren, Reste einer höheren Schätzung oder gar Verehrung der Toten zeigen. Soweit wir sie zurückverfolgen können, überall dieselbe Resignation gegenüber dem Tode, die gleiche Schattenhaftigkeit und Nichtigkeit der Totengeister. Wenn wir nun diese Erscheinung konstatieren uud doch zugleich beobachten können, dafs die Vorstellungen der alten Hebräer durchaus auf der Stufe animistischer Anschauungen gestanden haben, so bestätigt das die in der Einleitung ausgesprochene Ansicht, dafs das Vorkommen animistischer Anschauungen kein untrüglicher Be-

---

1) Noch von Mühlau in Riehms HWB[2] bestritten. S. übrigens die Kommentare z. St. und 1. Sa. X, 2.

2) Vgl. Jer. XL, 1. Die Gefangenen werden von Rama aus abgeführt.

3) Wie wenn wir Bismarck noch im Grabe an dem Ergehen des deutschen Volkes teilnehmend denken würden. Das wäre auch kein Gespensterglaube, wenigstens heute nicht mehr.

weis für das Vorhandensein von Totenkult, von animistischer Religion sein kann.

Freilich, die Anschauungen und Vorstellungen eines Volkes wechseln schnell. Wir können auch gar nicht die Erwartung hegen, dafs uns alle Vorstellungen der Hebräer bekannt seien, selbst aus den Zeiten, aus denen die meisten der überlieferten Schriften stammen. Beständiger aber als Anschauungen und Vorstellungen sind Sitten und Institutionen. Längst vergangene Perioden der Religions- und Kulturgeschichte sind uns manchmal noch dadurch erkennbar, dafs sie uns Gebräuche hinterlassen haben, aus denen wir auf ihren Charakter schliefsen können. So ist es denn nur natürlich, dafs man auch die einst lebendige Totenverehrung der Israeliten aus Bräuchen nachzuweisen versucht hat, die sich in spätere Zeiten hinübergerettet haben, während die Vorstellungen, denen sie ihre Entstehung verdankten, immer mehr in Vergessenheit gerieten. Mit ihnen haben wir uns in dem zweiten Teile dieser Arbeit auseinanderzusetzen.

Zweiter Teil.

Totenkultus im alten Israel.

Erster Abschnitt.

Die Trauergebräuche.

(Stade GVJ I. 387ff. Schwally p. 9ff. Frey p. 33—57, 81ff., 127ff. F. J. Grundt, Die Trauergebräuche der Hebräer, Diss., Leipzig 1868. Die archäol. Artikel von Kamphausen, in Riehm HWB². Leyrer, Art. „Trauer bei den Hebräern" HRE². Perles, Die Leichenfeierlichkeiten des nachbibl. Judentums, MGWJ X, 345ff., 376ff. A. P. Bender, Beliefs, rites and customs of the Jews, connected with death, burial and mourning JQR VI, 317—47, 664—71, VII. p. 101—18, 259—69. J. Rabbinowicz, Der Totenkultus bei den Juden, Frankfurt a. M. 1889.)

Man weifs, dafs die Menschheit zu allen Zeiten und bei den verschiedensten Völkern der Erde auf sehr merkwürdige und seltsame Weise die Trauer um die Toten geäufsert hat. Charakteristisch ist dafür die Heftigkeit der Gefühlsausbrüche, in denen die Trauernden oft soweit gehen, sich selbst zu verwunden und zu verstümmeln. Man zerrauft sich das Haar, zerschlägt Gesicht, Arme, Brust und Hüften mit den Händen, zerkratzt die Wangen; man beschmutzt sich mit Staub und Asche und bemalt sich mit dunkler Farbe; man zerreifst die Kleider, geht völlig nackt oder legt Trauerkleider von bestimmtem Stoff und bestimmter Farbe an, man schert sich die Haare und den Bart, man fastet, und was dergleichen Gebräuche mehr sind, die meist von einem heulenden Klagegeschrei begleitet werden. Wir finden derlei Arten, die Trauer zu äufsern, bei den alten Griechen, Römern, Indern, Ägyptern, Arabern, den Chinesen, vielen afrikanischen, amerikanischen und australischen Völkern, in Resten auch noch in Europa.[1]

1) Vgl. J. G. Frazer, On certain burial customs etc., JAJ XV, p. 64ff. Im speziellen für: Griechen: HklAW² IV, 1, 2. Hälfte p. 211—27; Rohde Psyche 204ff. Römer: HklAW² IV, 2 p. 318ff. Steuding, Art. Inferi

Ganz eben solche Gebräuche hatten nun auch die alten Israeliten. 2. Sa. I, 2 erscheint der Bote, der David die Kunde vom Tode Sauls und Jonathans bringt, mit zerrissenen Kleidern und Erde auf seinem Haupte. Als David die Botschaft vernommen, da (V. 11) faſste er seine Kleider und zerriſs sie; ebenso thaten seine Begleiter. „Und sie trauerten (ספד) und weinten und fasteten bis zum Abend“ (V. 12). — Nach Abners Tod veranstaltet David eine feierliche Klage um ihn. Er befiehlt Joab und seiner ganzen Umgebung: Zerreiſset eure Kleider, gürtet euch Trauergewänder (d. h. den שׂק) um und klaget (ספד) vor Abner her (im Leichenzuge). David selbst folgt der Bahre, weint laut gegen Abners Grab hin und weigert sich, vor Sonnenuntergang irgend welche Nahrung zu sich zu nehmen, 2. Sa. III, 31ff. XIV, 2 läſst Joab der Frau von Thekoa sagen: Stelle dich trauernd (הִתְאַבְּלִי), ziehe Trauerkleider (בִּגְדֵי־אֵבֶל) an, salbe dich nicht mit Öl und sei wie ein Weib, das schon lange um einen Toten trauert. — Dieselben und andere Gebräuche werden in den prophetischen Reden wieder erwähnt. Am VIII, 10 droht Jahwe: Ich verwandle eure Feste in Trauer (אבל) und all eure Lieder in Totenklage und bringe den saq auf alle Lenden und eine Glatze auf jedes Haupt; ich mache es wie die Trauer um einen einzigen Sohn (אֵבֶל יָחִיד).. Mi I, 8: Ich will klagen und heulen, will barfuſs und nackend gehen. Jer. VI, 26: O mein Volk, umgürte dich mit einem saq und wälze dich in der Asche, halte eine

in W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Bd. II, 1 Sp. 234ff. Marquardt-Mommsen, Handbuch der röm. Altertümer VII² 340—84; Inder: Oldenberg, Rel. d. Veda 572ff.; China: Réville HR III, 189ff.; Babylonier: A. Jeremias, Vorstellungen etc. passim; Phönizier: Pietschmann p. 194ff.; Araber: Ign. Goldziher, Le culte des ancêtres et le culte des morts, S.-A. aus RHR, Paris 1885, deutsch in erweiterter Fassung in Muh. Studien I, vgl. bes. 244ff., 247ff., Wellhausen, Skizzen III, 159ff.; alte Ägypter: Herodot II, 85 (vgl. Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens p. 83ff., Erman, Ägypten Bd. II, 413ff.); moderne Ägypter: E. W. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter, übers. von Zenker, 3. Bd. Leipzig 1852; Naturvölker: Waitz II—VI und Réville HR I passim.; Fritsche, Totengebräuche der asiatischen Völker, Österr. Monatsschr. f. d. Orient 1887, p. 186ff. Indem ich mich im allgemeinen auf diese Anführungen berufe, werde ich im folgenden nur hie und da auf Parallelen aufmerksam machen.

Trauer wie um den einzigen Sohn (s. Am. VIII, 10), bitterliche Klage (מִסְפַּד תַּמְרוּרִים). Ez. XXIV, 15ff. zählt alle Stücke der Trauer auf, die der Prophet unterlassen soll: Du sollst nicht klagen noch weinen, noch sollen dir Thränen kommen. Seufze still, veranstalte keine Totenklage. Binde dir deinen Turban auf, ziehe deine Sandalen an deine Füfse, lege keine Hülle über deinen Bart und ifs kein Trauerbrot. Amos beschreibt endlich V, 16 das laute Trauergeheul über Israels Untergang in lebendiger Schilderung: Auf allen Strafsen Totenklage (מספד) und in allen Gassen rufen sie הוֹ־הוֹ, wehe, wehe; die Bauern rufen zur Trauer (אבל), und „Totenklage" (מספד) denen zu, die sich aufs Trauergeheul (נהי) verstehen. Vgl. noch Jer. XVI, 6, Hiob I, 20, Gen. XXXVII, 34ff.

Dieselben oder ähnliche Gebräuche finden wir nun auch dort erwähnt, wo zwar keine Totentrauer vorliegt, aber ein grofses Unglück oder grofse Sorge Anlafs zur Klage giebt. Ruben zerreifst seine Kleider, als er Joseph nicht mehr in der Cisterne findet, Gen. XXXVII, 29, Jephtha, als er seiner Tochter ansichtig wird, Jdc. XI, 35, die Jakobssöhne, als in Benjamins Gepäck Josephs Becher gefunden wird, Gen. XLIV, 13. In den späteren Büchern ist es oft die Trauer um Jerusalem und um das nationale Unglück, das sich auf die beschriebene Weise äufsert: Esth. IV, 1—3. Nach Jer. XIV, 3 senden die Vornehmen während der grofsen Dürre ihre Untergebenen nach Wasser aus; vergeblich. „Da kehren sie zurück mit leeren Gefäfsen, sie sind bestürzt und voller Scham und verhüllen das Haupt." Ez. XXVI, 16ff. endlich schildert der Prophet, wie ob des Falles von Tyrus alle Fürsten am Meere von ihren Thronsitzen herabsteigen, ihre Prunkkleider ablegen, sich auf den Boden setzen und zitternd ein Klagelied anstimmen werden. Vgl. noch Jes. XXII, 12, XXXII, 11f., Jer. IV, 8, 2. Rg. VI, 30.

So grofs auf den ersten Blick die Mannigfaltigkeit in diesen Gebräuchen zu sein scheint, so lassen sich doch bestimmte Gruppen ganz deutlich unterscheiden. Da sind zunächst solche, die eine Veränderung in der Kleidung hervorbringen; und es ist ja auch bei uns und bei anderen Völkern der Erde, bei Arabern[1], Griechen,

1) Wellhausen, Skizzen III, 160; Jacobs Studien in arabischen Dichtern Heft III, p. 140.

Römern[1], Babyloniern[2] u. a. eine besondere Trauerkleidung üblich. Das altisraelitische Trauergewand ist der saq.[3] Es bestand, wie schon der Name andeutet, aus einem groben härenen Stoff, war vielleicht ursprünglich nicht viel anderes als ein beliebig grofses Stück von solchem Zeuge. Denn der saq wurde „umgegürtet" oder „um die Hüften gelegt", s. die Citate oben p. 62 und 2. Macc. III, 19. Später scheint ein richtiges Gewand daraus geworden zu sein, denn Jona III, 5, Esth. IV, 1f. u. ö. wird לבש davon gebraucht. Dieses härene Kleid nun ist meistens als Obergewand, aber auch als Untergewand getragen worden und bildet in besonderen Fällen die einzige Bekleidung des Trauernden.[4] Vgl. Jes. III, 24, XXXII, 11 mit 1. Rg XXI, 27, 2. Rg VI, 30 und Judith IV, 11. Doch ist der saq nicht die ausschliefsliche Trauertracht. Aufser ihm werden 2. Sa. XIV, 2 בגדי אבל und Gen. XXXVIII, 14 בגדי אלמנותה, Witwenkleider genannt, die wegen Judith VIII, 5 und X, 3 und wegen des Pluralis nicht mit dem saq zu identifizieren sind. Er ist also auch nicht unentbehrlich als Trauergewand. Einen ganz eigentümlichen Gebrauch macht Rizpa 2. Sa. XXI, 10 von dem saq. Vgl. aber Jes. LVIII, 5. Diese Stelle weist auch darauf hin, dafs er statt des Obergewandes getragen wurde. — Nun ist es zu beachten, dafs der saq auch unter solchen Umständen getragen wird, wo wir nicht an Totentrauer zu denken haben, z. B. von Kriegsgefangenen. 1. Rg XX, 31 geben die Diener Benhadads von Syrien ihrem besiegten Könige den Rat: „Lafs uns Trauerkleider umgürten und Stricke um unsere Häupter thun und uns dem Könige Israels ergeben." Die Diener handeln nach diesem Vorschlag, und Ahab nimmt Benhadad gut auf und macht Frieden mit ihm. Jes. XX, 2ff. spricht Jahwe zum Propheten: „Thue den saq von deinen Hüften und ziehe deine Schuhe von deinen Füfsen." Nachdem der Pro-

1) HKlAW[2] IV, 1, 2. H. p. 216, 220; 2, p. 320; Marquardt-Mommsen VII[2], 367.

2) A. Jeremias, Vorstellungen etc. p. 19 (Höll. Ist. Rev. Z. 2) und p. 35.

3) Gen. XXXVII, 34; 2. Sa. III, 31; 2. Rg VI, 30, XIX, 1f.; Amos VIII, 10; Jes. XX, 2, XXXII, 12, L, 3; Jer. VI, 26; Joel I, 8, 13; Jona III, 6; Ez. XXVII, 13; Ps. XXX, 12, XXXV, 13, LXIX, 12; Thr. II, 10. Dazu Kamphausen in Riehms HWB[2] II, Art. „Sack".

4) Dillmann zu Jes. XX, 2; vgl. auch Kamphausen Art. „Sack", HWB[2] II p. 1338.

phet so gethan, erklärt Jahwe es als ein Symbol dafür, dafs binnen drei Jahren die Ägypter und Kuschiten nackt und barfufs und mit entblöfstem Gesäfs zur Schande Ägyptens einherziehen werden, als Gefangene des Assyrerkönigs. Diese Stelle giebt uns ein Recht, auch einige Prophetenaussprüche in diesen Zusammenhang zu stellen. So Jes. III, 24f.: Statt des Balsams giebt es Moder und statt des Gürtels den Strick, statt kunstvoller Frisuren die Glatze und statt Prachtgewandes den saq, Brandmal statt der Schönheit. Offenbar denkt der Prophet an die Behandlung, die den stolzen Frauen Jerusalems bei einer Eroberung der Stadt bevorsteht. Namentlich die Erwähnung des Brandmals deutet hierauf. Ferner ist zu nennen Jer. XLVIII, 37, XLIX, 3. Doch ist hier wie Ez. VII, 18 auch die andere Erklärung möglich, dafs die Einwohner der eroberten Städte in der Trauer über das Unglück, das sie betroffen hat, die Trauergebräuche vollziehen werden. Dt. XXI, 13 dagegen spricht unmifsverständlich von einer besonderen Kleidung für weibliche Gefangene. — Aus der oben angeführten Stelle Jes. XX, 2 ist zu schliefsen, dafs der Prophet wenigstens zeitweise einen saq trug. Damit mufs man vielleicht die אדרת־שׂער Sach. XIII, 4 zusammennehmen, vgl. Gen. XXV, 25 und 1. Rg. XIX, 13, 19; 2. Rg. II, 13f., jedoch ganz sicher ist das nicht, weil אדרת überhaupt ein weites Gewand bedeutet, auch ein Prachtgewand bezeichnen kann, Jos. VII, 21, Jona III, 6. 1. Rg. XXI, 27 aber wird berichtet, dafs Ahab, erschüttert durch Jahwes Drohungen, einen saq um den blofsen Leib gürtet und ihn Tag und Nacht nicht ablegt. Nach 2. Rg. VI, 30 trägt der König Joram während der ganzen Belagerung Samariens durch die Syrer einen saq als Untergewand, und in späterer Zeit gehörte es zum Fasttag, dafs der Mensch sich kasteit, indem er sich in saq und Asche setzt und den Kopf hängen läfst, Jes. LVIII, 5, vgl. Jos. VII, 6, 2. Rg. XVIII, 37, XIX, 1.

In denselben Zusammenhang müssen wir das Zerreifsen der Kleider stellen.[1] Schwally p. 12 bringt beides in der Weise in Ver-

1) Gen. XXXVII, 29, 34, XLIV, 13; Nu. XIV, 6; Jos. VII, 6; Jdc. XI, 35; 1. Sa. IV, 12; 2. Sa. I. 2, 11; III, 31, XIII, 19, 31, XV, 32; 2. Rg. II, 12, VI, 30, XI, 14, XVIII, 37, XIX, 1f.; Jer. XLI, 5; Hiob I, 20, II, 12; Esr. IX, 3, 5; Esth. IV, 1—3.

bindung, dafs er meint, das Zerreifsen der Kleider sei die Vorbereitung zum Anlegen des saq. So finden wir es allerdings 1. Rg. XXI, 27 und Jes. XXXII, 11. Aber weit öfter wird das Kleiderzerreifsen erwähnt, ohne dafs von dem Anlegen eines saq die Rede wäre, und 1. Sa. IV, 12, 2. Sa. I, 2, Jer. XLI, 5 u. ö. bilden die zerrissenen Kleider selbst die Trauertracht.[1] Schwallys Vermutung ist also aufzugeben. Kommt das Zerreifsen der Kleider in der Trauer doch auch häufig bei Völkern vor, die kein besonderes Trauergewand haben. Bemerkenswert ist vielleicht, dafs zerrissene Kleider nie unter der Tracht der Kriegsgefangenen aufgeführt werden. Dagegen finden wir die Sitte in einigen ganz charakteristischen Situationen angewendet, so 2. Rg. V, 7 von dem Könige Joram. Nachdem er den Brief des Aramäerkönigs gelesen hat, der ihm zumutet, Naeman vom Aussatz zu heilen, „zerrifs er seine Kleider und sprach: Bin ich denn ein Gott, der töten und lebendig machen kann?“ Joram findet also in dieser Zumutung eine Gotteslästerung. Dafs diese ein Grund sein kann, um seine Kleider zu zerreifsen, zeigt Mt. XXVI, 65, Mr. XIV, 63f. und der Umstand, dafs bis in späte Zeit hinein die Regel galt, dafs jemand, der unfreiwillig Ohrenzeuge einer Gotteslästerung geworden war, seine Kleider zerreifsen mufste.[2] Einen anderen Fall zeigt Jos. VII, 6, wo sich Josua samt den Ältesten in zerrissenen Kleidern vor Jahwe demütigt. Ähnlich Jer. XXXVI, 24. Dort wird hervorgehoben, dafs der König und die Grofsen des Reiches ihre Kleider nicht zerrissen, als ihnen die Weissagungen Jeremias vorgelesen wurden. Joel fordert II, 12f.: „Bekehret euch zu mir von ganzem Herzen, mit Fasten, Weinen und Klagen. Zerreifset eure Herzen und nicht eure Kleider.“ Das pflegte man also wohl zu thun. Vgl. 2. Rg. XXII, 11. — Nacktheit als Zeichen der Trauer wird Mi. I, 8 erwähnt, dazu kommt es Jes. XX, 4 und Nah. II, 8a[3] bei Kriegsgefangenen vor. An sich ist das hebräische Wort (ערום) nicht not-

1) Selbst der König Asurbanipal legt zur Trauerfeier ein zerrissenes Kleid an, A. Jeremias p. 54.

2) Rabbinowicz, Totenkultus p. 46. — 2. Rg. V, 7 liefse sich allerdings allenfalls auch denken, dafs Joram fürchte, einen neuen Streit mit Benhadad zu bekommen.

3) S. Wellhausen z. St.

wendig von gänzlicher Nacktheit zu verstehen.[1] Es kann auch blofs das Fehlen des Obergewandes bedeuten. Doch kommt völlige Nacktheit in der Trauer, — übrigens auch bei anderen ceremoniellen Gelegenheiten — bei manchen Völkern vor, so bei den Arabern,[2] den Griechen.[3] Das ist dann immer ein Zeichen, dafs die Trauer einen orgiastischen Charakter angenommen hat. Wir werden noch sehen, wie oft dies Moment auch in die israelitischen Trauersitten hineinspielt, hier sei nur an das Gebahren der kanaanitischen Propheten, 1. Sa. XIX, erinnert, die in heiliger Raserei ihre Kleider ganz abwerfen. — Das Ablegen der Schuhe fanden wir Mi. I, 8 und Ez. XXIV, 17 als Trauerzeichen,[4] vgl. auch 2. Sa. XV, 30; Jes. XX, 4 ist es Zeichen der Kriegsgefangenschaft. Aber auch Mose, Ex. III, 5 f., und Josua, Jos. V, 15, ziehen ihre Schuhe aus, da sie heiligen Boden betreten. — Nach Ez. XXIV, 17 pflegte der Trauernde auch barhäuptig zu gehen.

Scheinbar im Gegensatz zu diesen Gebräuchen, die eine Entblöfsung des Körpers herbeiführen, steht die Sitte, das Haupt oder den Bart zu verhüllen. Beides aber, Verhüllung und Entblöfsung, kommt neben einander bei denselben Völkern vor, etwa so, dafs die Männer sich verhüllen, die Frauen sich entblöfsen, oder umgekehrt. Wir finden das Verhüllen des Hauptes nicht oft als Trauerzeichen, nur 2. Sa. XV, 30, XIX, 5, Jer. XIV, 3 f., Ez. VII, 18, Esth. VI, 12, aber bekanntlich mufs sich der, der Jahwe gegenüber treten soll, das Haupt verhüllen. „Kein Mensch bleibt am Leben, der Jahwe siehet", Ex. XXXIII, 18 ff. Ex. III, 6 verhüllt Mose sein Haupt, denn er fürchtet sich, auf Jahwe hinzublicken. Auch Elias tritt erst vor Jahwe, nachdem er sein Gesicht mit dem Mantel be-

1) So Schwally ZAW XI l. c.; dagegen Dillmann zu Jes. XX, 2; Kamphausen HWB² Art. „Kleider" p. 852b.

2) Wellhausen, Skizzen III, 107. Doch ist nicht alles, was W. hier nennt, als Beispiel ritueller Nacktheit anzusehen.

3) Weinhold, Zur Geschichte des heidnischen Ritus, ABA, 1896, p. 4 ff., p. 17; Ferd. Dümmler, Sittengeschichtliche Parallelen, Philologus LVI, 1897, Heft 1 p. 6. Vgl. Philologus LIII, p. 212. — Beide sehen das Ausziehen der Schuhe als Ersatz für vollständige Nacktheit an. Das trifft jedenfalls nur für einige Fälle zu.

4) Die Träger der Totenbahre beim Begräbnis pflegten in späterer Zeit barfufs zu gehen, nach Perles l. c. p. 380.

deckt hat, 1. Rg. XIX, 13. Ferner verschleiert sich die Braut, sobald sie des Bräutigams ansichtig wird, Gen. XXIV, 65. Das Verhüllen des Bartes kommt Mi. III, 7, Ez. XXIV, 17 als Zeichen der Trauer vor; auch vom Aussätzigen wird es gefordert, Lev. XIII, 45.

An diese Trauergebräuche, die man unter dem gemeinsamen Begriff einer Trauertracht zusammenfassen könnte, schliefst sich ein Kreis von Ceremonien, die eine Verunstaltung des Körpers herbeiführen, ganz ebenso, wie wir es bei der Mehrzahl der kulturlosen Völker finden. Man wälzt sich auf dem Boden, im Staub herum, Mi. I, 10, oder man nimmt die Asche vom Herde dazu, Jer. VI, 26, Hi. II, 8; wer es nicht so arg treiben will, streut sich Staub oder Asche aufs Haupt, z. B. Hiob II, 12. Welche Rolle dies als Trauerritus gespielt haben mufs, läfst sich daraus entnehmen, dafs das hebräische Wort קדר, schmutzig sein, auch geradezu „trauern" heifst. Natürlich unterläfst man dann auch die Pflege der körperlichen Reinlichkeit. Meribaal, Sauls Enkel, hatte von dem Tage an, da David vor Absalom floh, bis zur Rückkehr des Königs seine Füfse und seinen Bart nicht gepflegt und seine Kleider nicht gewaschen, 2. Sa. XIX, 25. Man unterläfst auch das Salben mit Öl, 2. Sa. XII, 20, XIV, 2, Dan. X, 3, Judith X, 3, zerrauft sich Haar und Bart, Esr. IX, 3, und läfst die Haare frei fliegen, ungeordnet herumhängen, Lev. XXI, 10. Je wüster der Aufzug, in dem der Trauernde einherging, desto ernster schien es ihm zu sein. — Dafs es mit Kriegsgefangenen nicht besser gemacht wurde, versteht sich von selbst, vgl. Dt. XXI, 12. Dann erscheint einer dieser Riten in ganz eigenartigem Zusammenhange Nu. V, 18. Die Frau, die unter dem Verdacht des Ehebruchs dem Ordale durch den Gifttrank unterzogen wird, soll der Priester vor Jahwe stellen und ihr die Haare lösen. Wiederum in ganz anderer Lage befindet sich Davids Tochter Thamar, 2. Sa. XIII, 19. Nachdem sie von Ammon vergewaltigt und darauf verstofsen ist, streut sie Asche auf ihr Haupt, zerreifst ihr Ärmelkleid, legt die Hand auf ihr Haupt und geht laut wehklagend davon. — In der Trauer wurde aber auch gefastet, und man nahm es sehr ernst damit. David wollte nichts zu sich nehmen vor Ablauf des Tages, an dem Abner bestattet wurde, 2. Sa. III, s. o. S. 62, vgl. auch 1. Sa. XXXI, 13, 2. Sa. I, 12, XII, 21, Dan. X, 2 f. Aber auch im Jahwekult hat das Fasten, schon in früherer Zeit,

1. Rg. XXI, 9ff., und dann namentlich nach dem Exil und in den folgenden Jahrhunderten eine grofse Rolle gespielt.[1] Noch zu Jesu Zeit gehörte es dazu, dafs man sein Äufseres verkommen liefs: *ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες* Mt. VI, 16. Keine rechte Bufse, die nicht in Sack und Asche gethan wird.[2]

Weiter ist die solenne Klage bei einem Todesfall unerläfslich. Dazu gehört lautes Weinen, Mi. I, 10, 2. Sa. XV, 23 und oft, und ferner das wilde Schlagen von Gesicht, Brust und Hüften,[3] Jes. XXXII, 12, Jer. XXX, 6, XXXI, 19, Ez. XXI, 11, 17. Ja, diese Selbstpeinigung ist so charakteristisch für die Totenklage, dafs davon sogar das eine Wort für „Trauer" im Hebräischen hergenommen ist. כפד, gleichbedeutend mit dem lateinischen plangere, bezeichnet ursprünglich nichts anderes als das Schlagen auf Brust und Hüften. Nahum II, 8 steht dafür תקע, Jer. XXXI, 19, Ez. XXI, 17 טפק. So ist denn 2. Sa. I, 12, III, 31, Jes. XXII, 12, Jer. IV, 8, VI, 26, XVI, 4ff. XLIX, 3 etc. an diese Form der „Klage" zu denken. Damit ist aber אבל, das laute Trauergeheul, unzertrennlich verbunden, Micha I, 8, Jes. III, 26, Ez. XXVII, 30ff. u. ö.[4] Eine Probe davon haben wir oben nach Amos V, 16 gegeben. Eine andere Schilderung bietet Jer. XXII, 18: Die Frauen werden an der Bahre des Königs laute Klagerufe ausstofsen: „Ach mein Bruder, ach Schwester, ach mein Gebieter, ach seine Herrlichkeit."[5] Ähnlich Jer. XXXIV, 5, 1. Rg. XIII, 30. Diese laute Trauerklage mit Geheul und Schlagen des Körpers ist aber wohl immer vorzugsweise die Sache der Frauen gewesen. Die Stellen, an denen sie erwähnt wird, wenden sich oft ganz speziell an die

---

1) Vgl. Buhl, Art. „Fasten" in HRE[3] Band V.

2) Bei den Arabern unterliefs man überhaupt bei heiligen Unternehmungen die Körperpflege. „Man mufs sich (im Hagg) der Weiber und alles Luxus enthalten, man darf sich weder kämmen noch scheren, sondern mufs sein Haar in Schmutz und Läusen aufgehen lassen." Wellhausen, Skizzen III, 116f.

3) Auch bei den Arabern, Wellhausen, Skizzen III, 160, bei den Babyloniern, Jeremias l. c. p. 19.

4) S. Wellhausen, Skizzen III, 160, über die Trauerklage der Araber.

5) Ganz gleich fast sind die Klagerufe, die die ägyptischen Fellachenfrauen an der Bahre von verstorbenen Freunden ausstofsen, Lane, Sitten und Gebräuche etc. III, 147.

Weiber. Das ist nun nicht nur bei den Israeliten, sondern bei sehr vielen Völkern der Erde so. Die Frauen zeigen sich noch heute ganz besonders empfänglich für übertriebene Äufserungen des Schmerzes. Das bestätigt aber von neuem, was wir oben über den orgiastischen Charakter der Trauer in Israel sagten. Die verschiedenen Manipulationen, die dabei vorgenommen wurden, waren vorzüglich geeignet, empfängliche Gemüter in eine wahnsinnige Aufregung und einen Paroxysmus hineinzusteigern, bei dem ein gänzliches Entblöfsen des Körpers und Selbstverunstaltung, ja Selbstverwundungen, auf die wir gleich kommen werden, nicht so ganz unmöglich erscheinen.[1] Nun giebt es bei Völkern, die in derartiger Form ihre Trauer kundzugeben pflegen, sehr häufig Weiber, die sich sehr leicht in den Paroxysmus des Schmerzes hineinsteigern können und nun ein Geschäft daraus machen, professionsmäfsig die Trauerklage auszuüben.[2] Solche Frauen, die man sich für die Leichenbegängnisse mietete, gab es auch in Israel. Das lehrt uns Amos V, 16, und Jer. VII, 29, IX, 16 ff.: „Rufet die Klagefrauen, dafs sie kommen, und sendet zu denen, die es verstehen, dafs sie kommen, dafs sie eilen, ein Trauerlied über uns anzustimmen,.... denn lautes Trauergeheul hört man vom Zion her.“ Wahrscheinlich in den Kreisen dieser Frauen ist schon früh aus dem unartikulierten Trauergeheul, das darum doch nie ganz aufgehört hat, der Gebrauch von Klagegesängen in gebundener Redeform entstanden.[3] Ein herrliches Denkmal solcher Dichtung aus alter Zeit besitzen wir ja noch in Davids Trauerlied auf Saul und Jonathan und in dem auf Abner. Freilich hier waren der Dichter und die Helden, deren Lob er sang, einander würdig. Wir dürfen uns das gewöhnliche Klagelied der Israeliten nicht nach solchen Mustern vorstellen. Es war doch meist bestellte Ware, und die Klagefrauen besorgten selbst zugleich das Geschäft eines Winkelpoeten.[4]

1) Über ähnlich ausschweifende Formen der Trauer berichtet Waitz-Gerland VI, 401 ff.

2) Vgl. Höll. Ist. Rev. Z. 57 f. bei Jeremias l. c. p. 23, s. auch p. 43 ff. und Wetzstein in ZE 1873 p. 294.

3) Über die ähnliche Entstehung der griechischen Elegie Dümmler, Philologus LIII, p. 212.

4) Man setzte sich auf den Boden beim Singen des Klageliedes, Ez. XXVI, 16 f., vgl. Jer. XIV, 2. — Das Ez. VI, 11 erwähnte Händeklatschen

Eine besondere Wichtigkeit beanspruchen nun noch die Verstümmelungen in der Trauer. Zwei nur sind unter den Israeliten üblich gewesen: sie pflegten sich Haar oder Bart in der Trauer zu scheren, und manche machten sich Einschnitte in den Leib, sodafs Blut floſs,[1] Jer. XVI, 6. Natürlich stutzte man das Haar öfters (גלח. 2.Sa. XIV, 26). In der Trauer aber schnitt man es ganz kurz ab. Dies ist das hebräische קָרַח. Es scheint, dafs dieser Ritus als ein ganz besonders heftiger Ausbruch des Schmerzes aufgefafst wurde. Aufser Dt. XIV, 1 Hi. I, 20 kommt das Kahlscheren nur bei den Propheten, und zwar als Bestandteil einer leidenschaftlichen Klage vor.[2] Zum Abscheren des Hauptes gehörte auch das Rasieren des Bartes, Jes. XV, 2, Jer. XLI, 5, Mi. I, 16. Langes Haar galt bei den Israeliten als Zierde (Absalom 2. Sa. XIV, 26, vgl. Jer. VII, 29, Ez. VIII, 3), der Kahlkopf wurde verspottet (Elisa 2. Rg. II, 23). 2.Sa. X, 4 nun beschimpft der Ammoniterkönig Hanun Davids Gesandten aufs schwerste dadurch, dafs er ihnen den Bart halb abscheren und die untere Hälfte der Kleider bis zum Gesäfs abschneiden läfst. So wurden aber überhaupt bei den Israeliten den Kriegsgefangenen die Haare abgeschnitten. Jes. VII, 20 droht der Prophet, Jahwe werde mit dem Schermesser aus dem Euphratlande den Judäern Haupt-, Bart- und Schamhaare abrasieren und Jer. II, 16 erinnert daran, wie auch die Söhne von Noph und Thaḫpanḫes Jerusalem den Scheitel abgeweidet haben, vgl. ferner Jes. III, 24, Jer. XLVIII, 37. Dafs man gefangenen Feinden die Haare ganz oder teilweise abschnitt oder sie sonst verstümmelte, ist im Kriegsbrauch antiker und barbarischer Völker nichts Unerhörtes.[3] Das Abschneiden

war nach Abarbanel z. St. auch Gestus der Klagefrauen, Grundt p. 41, nach Moëd Q. 3, 8 verboten, ibid. p. 24.

1) Hierzu Frey 127ff.

2) Jes. XV, 2, XXII, 12, Jer. VII, 29, Ez. VII, 18, XXVII, 30, Am. VIII, 10, Mi. I, 16.

3) Goldziher, Muhamm. Studien I. 249; Wellhausen, Skizzen III, 118; G. A. Wilken, Über das Haaropfer etc., Revue coloniale internationale IV (Amsterdam 1887) p. 406ff.; Waitz-Gerland VI, 149. Warum Wilken l. c. p. 406 n. 229 behauptet, die Israeliten hätten nur den kriegsgefangenen Frauen das Haar abgeschnitten, kann ich mir auch nicht aus Dt. XXI, 12 erklären. Vielmehr spricht diese Stelle eher dafür, dafs es umgekehrt war.

der Haare kommt aber auch im Kultus vor. Der Nasiräer schneidet sein Haar vor Jahwe, wenn er seines Gelübdes ledig wird, Nu. VI, 18 wie dies bei den alten Arabern nach jedem Gelübde und jeder Pilgerfahrt die Regel war.[1] Damit tritt der Mensch aus dem geweihten Zustand in den gewöhnlichen, profanen zurück. Umgekehrt mufs der Levit seine Kleider waschen und sich am ganzen Körper scheren lassen, bevor er durch die heilige Weihe in Jahwes Dienst tritt, Nu. VIII, 7. Lev. XIV, 8f. wird bestimmt, dafs ein Aussätziger, der geheilt worden ist, nachdem der Priester die ceremonielle Reinigung an ihm vorgenommen hat, seine Kleider waschen, alle seine Haare abscheren und sich baden mufs. Wieder anders will Dt. XXI, 12 beurteilt sein. Danach soll eine kriegsgefangene Frau, ehe ein Israelit sie als Weib in sein Haus aufnimmt, ihre Haare abschneiden und ihre Nägel stutzen. Dafs dabei nicht an eine Trauerceremonie zu denken ist, lehrt die weitere Bestimmung, dafs die Frau, nachdem sie frei geworden ist, erst einen Monat lang ihre Eltern zu betrauern hat, v. 13.[2]

Endlich finden wir zweimal Sitten erwähnt, nach denen nur ein Teil des Kopfes geschoren wurde. Diese Formen der qorḥa werden verboten.[3] Aber Lev. XIX, 27 handelt es sich um ein Nationalabzeichen gewisser arabischer Stämme, vgl. Jer. IX, 25, XXV, 23, XLIX, 32, das den Israeliten zu tragen verboten wird. Nur Dt. XIV, 2 kommt die Sitte als Trauerritus in Betracht. Hier wird untersagt, sich „zwischen den Augen“ eine Glatze zu scheren „für einen Toten“ (לָמֵת). Neben der Glatze steht die Sitte, sich in der Trauer Einschnitte zu machen. Als israelitischer Brauch ist dieser Ritus sonst nur durch Jer. XVI, 6 und XLI, 5 bezeugt, aufserdem Jer. XLVII, 5 und XLVIII, 37 für Philister und Moabiter, überall in Verbindung mit der Glatze. Dagegen wissen wir nun, wie häufig diese Selbstverwundungen in den orgiastischen Feiern der vorderasiatischen Naturreligionen waren; in de Dea Syra c. L findet man eine Beschreibung solcher Scenen. Auch auf israelitischem Boden waren

1) Wellhausen, Skizzen III, 22, 23, 24, 27, 53, 58ff., 78, 117.

2) Gen. XLI, 14 mufs sich Joseph, ehe er zum Pharao kommt, die Haare scheren und seine Kleider wechseln. Doch ist dies wahrscheinlich ägyptische Sitte, vgl. Herodot II, 36, S. Dillmann u. Benzinger z. St.

3) Vgl. Knobel-Dillmann-Ryssel zu Lév. XIX, 27.

sie nichts seltenes. Mit grofsartiger Anschaulichkeit beschreibt sie uns 1. Rg. XVIII, und Hos. VII, 14 LXX zeigt, dafs diese Feiern auch in den israelitischen Kultus eingedrungen waren. Nun sind aber die syrischen und phönizischen Tammuz-Adonis-Naturfeste, bei denen die Haarschur vorgenommen wird und die Priester sich die Arme zerfleischen, Trauerfeste. Denn es wird dabei die Klage um den Tod des Gottes (d. h. des Frühlings durch die Hitze des Sommers) in den ausschweifendsten Formen begangen.[1] Daraus ergiebt sich, dafs die Selbstverwundungen auch bei den Götterfesten keinen anderen Sinn als den von Trauergebräuchen gehabt haben. Sie sind Geberden einer wilden Trauer, die in der Ausgelassenheit des Schmerzes sich nicht genug thun kann in den furchtbarsten Selbstpeinigungen. Noch bis auf unsere Tage werden Trauerfeste dieser Art inmitten der muhammedanischen Welt begangen.[2] Nun berichtet Hieronymus zu Jer. VII, 29, XVI, 6 (bei Grundt p. 34): „Es ist dies eine Sitte bei den Alten, und bei einigen der Juden ist sie bis heute geblieben, dafs man in der Trauer die Arme ritze und sich eine Glatze mache.“ Obgleich also diese Gebräuche verboten waren, haben sie sich lange erhalten, wahrscheinlich, weil die leidenschaftlichen Ausbrüche des Schmerzes in Klagen und Heulen und sich auf die Brust schlagen nicht unterdrückt wurden, Mr. V, 38.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, was es eigentlich mit diesen Riten und Gebräuchen auf sich hat, was sie bedeuten und in welchem Sinne sie vollzogen wurden.

Wir sehen aus der gegebenen Darstellung, dafs die Israeliten einen grofsen Teil davon mit den „animistischen“ Völkern gemein

1) S. Nöldeke, ZDMG 1887, p. 719, de Dea Syra c. VI; Ed. Meyer in Roschers Myth. Lex. I, 1 Sp. 73ff.; Tiele-Gehrich, GRA I, 234ff.; Pietschmann, Phönizier 164, 195; W. R. Smith, Lectures[2] 410ff.; 1. Rg. XVIII und Hos. VII, 14 ist dieser Sachverhalt freilich nicht deutlich gemacht. Vgl. zur letzteren Stelle auch W. R. Smith l. c. p. 430 n. 4.

2) Eine äufserst anschauliche Schilderung des Moharramfestes der schiitischen Perser in Konstantinopel aus dem Jahre 1897 s. in der Hallischen Ztg, Jahrg. 1897 Nr. 302 vom 1. Juli. Der Taumel, in dem sich diese „Büfser“ befinden, ist sehr anschaulich dargestellt.

3) p. 388f.

haben. Stade[3] glaubte schon aus diesem Umstande schliefsen zu können, dafs der Toten- und Ahnenkult dieser Völker einst auch bei Israel geherrscht habe. Ehe wir dem zustimmen, werden wir jedoch erst den Versuch machen müssen, die Herkunft und ursprüngliche Bedeutung der Riten zu erklären, aus denen dieser Totenkult bestehen soll. Dabei werden wir uns besonders mit Schwally auseinanderzusetzen haben, der sich gleichfalls um eine Deutung der Trauergebräuche bemüht hat.

Man hat früher wohl gemeint, die geschilderten Sitten seien nur spontane Ausbrüche des Schmerzes, die man einem lebhaften und erregbaren Volke wohl zutrauen könne (Ewald).[1] Leyrer nennt sie „unwillkürliche pathologische Äufserungen der Trauer". Daran ist etwas richtiges. Wohl dienen die Trauergebräuche in sehr vielen, vielleicht den meisten von den Fällen, von denen wir berichtet sind, dem Ausdrucke eines wirklichen tief gefühlten Schmerzes. Es wäre thöricht, das zu leugnen.[2] Aber was ist denn an ihnen „unwillkürlich", d. h. wiefern sind diese Geberden für den schmerzlich bewegten Menschen natürlich, und eine „pathologische" Äufserung des Schmerzes? Es dürfte schwer sein, dies begreiflich zu machen, denn die Erfahrung lehrt einfach das Gegenteil. Ferner zeigen andere Stellen deutlich, dafs die Trauerceremonien einen rituellen Charakter tragen und ebenso dem Zwang der Sitte unterliegen, wie die Trauer bei uns. Auch bei uns geht ja das Recht bezw. die Pflicht zur Trauer als etwas rein äufserliches nicht denselben Kreis von Menschen an als der Schmerz um einen Todesfall. Ebenso herrschten auch in Israel ganz bestimmte Regeln über die Ausübung der Trauer. Diesen ceremoniellen Charakter zeigt besonders deutlich 2. Sa. I u. III. Wenn auch für David Jonathans Verlust ein tiefer Schmerz war, so hatten Davids Begleiter, die mit ihm das Ungemach der Verbannung zu tragen gehabt hatten, keinen

1) Stade I, 388 Anm. 3.

2) Auch bei den „Naturvölkern" ist das natürlich so, und es ist nichts verkehrter, als ihnen alle „menschlichen" Gefühle abzusprechen, wenn deren Tiefe auch immer der sittlichen Stufe entspricht, auf der der Mensch steht. Besonders Waitz-Gerland bringen viele Belege. — Der Ausdruck „er zerrifs seine Kleider" ist bei den Arabern sogar zur sprichwörtlichen Bezeichnung tiefer Trauer geworden, auch wo an eine buchstäbliche Ausführung des Ritus nicht zu denken ist. Goldziher, ZVP XIII, 260f.

Grund, Sauls Tod zu beklagen. Und wenn 2. Sa. III sogar Joab als Leidtragender der Bahre Abners vorangehen mufs, so kann hier erst recht von einer „unwillkürlichen" Äufserung des Schmerzes keine Rede sein. Wir sehen vielmehr hieran ganz deutlich, dafs auch bei den Israeliten die Trauer an bestimmte Regeln gebunden war. Man legte denn auch das gröfste Gewicht darauf, dafs sie in ordnungsmäfsiger Weise abgehalten wurde. Es ist ein Unglück auch für den Toten, wenn man ihm nicht die Totenklage hält, Hiob XXVII, 15, und erst hieraus ist vollständig zu ermessen, wie auffallend das Verbot der Trauer an den Propheten Ezechiel, Cap. XXIV, 15ff., ist — übrigens ein Abschnitt, der mit seiner Aufzählung der einzelnen Gebräuche uns ein Trauerceremoniell in aller Form darstellt.[1] Endlich ist diese Auffassung der Trauergebräuche dadurch gesichert, dafs die Trauerzeiten fest begrenzt sind. Wir haben also in den Trauergebräuchen feststehende Riten zu sehen, die von den einzelnen nach althergebrachter Gewohnheit, nicht nach plötzlicher Eingebung vollzogen wurden.[3] Ist es aber denkbar, dafs so feste Ceremonien aus völlig spontanen Äufserungen des Schmerzes entstehen? Hier mufs noch ein anderes Moment mitgespielt haben.

Nun hat Kamphausen versucht, den Sinn der Trauergebräuche in einer symbolischen Darstellung der Herzenstrauer zu finden.[4] Er definiert die Trauergebräuche als „sinnbildliche Zeichen", in welchen sich die Betrübnis Luft machte, und sucht bei jedem einzelnen Ritus zu ermitteln, welchen Gedanken er darstellen soll. So ist der Schlitz des eingerissenen Kleides[5] nach Kamphausen

---

1) Er ist besonders interessant, weil er uns die Klage eines Mannes um sein Weib schildert.

2) Die Trauer dauert im allgemeinen sieben, höchstens dreifsig Tage. Die Witwentrauer mufs aber länger gedauert haben. Vgl. Grundt, p. 29ff.

3) Freilich ob im einzelnen Falle dieser oder jener Ritus zur Anwendung kam, mag freigestanden haben.

4) Art. „Trauer" bei Riehm, HWB².

5) Kamphausen denkt sich das Zerreifsen der Kleider, wie es im A. T. vorkommt, nach der Weise der späteren jüdischen Sitte, in den oberen Saum des Kleides einen Rifs von Handbreite zu machen, s. Grundt p. 59. Es kann wohl angesichts des klaren Wortlauts so vieler Stellen keinem Zweifel unterliegen, dafs das nur eine Verstümmelung der ursprünglichen Sitte ist.

ein Bild des zerspaltenen Innern, des bis zum Tode verwundeten Herzens. Die geschlagene Brust bilde den Schmerz ab, womit der Trauernde heimgesucht worden ist. Man fühle sich durch ein Unglück „zu Boden gedrückt", „tief erniedrigt", und stelle das symbolisch dar, indem man sich auf die Erde setze u. s. w. Manche dieser Deutungen sind an sich sehr ansprechend; es mag wohl sein, dafs die Juden der späteren Zeit derartige Gedanken mit den überlieferten, aber unverständlich gewordenen Riten verbunden haben. Aber der ursprüngliche Sinn kann nicht in solchen Symbolen gesucht werden. Denn erstlich braucht der primitive Mensch keine Symbole, weil er nie um einen eigentlichen Ausdruck für das, was er meint, verlegen ist. Was wir uns nur symbolisch zu deuten vermögen, ist gewöhnlich ganz realistisch zu verstehen. Ferner aber ist es eine eigentümliche Sache mit den Vorstellungen, die wir, weil sie uns selbstverständlich erscheinen, für gemeinmenschlich halten. Dabei läuft fast immer eine Täuschung mit unter. Was erscheint uns natürlicher, als dafs schwarz die Farbe der Trauer ist? Statt dessen finden wir in China weifs und in Polynesien rot. So traut Kamphausen auch hie und da den Vorfahren der Israeliten Empfindungen und Abstraktionen zu, für die man unter den heutigen Beduinen schwerlich Verständnis finden würde. Endlich aber kann Kamphausens Deutung nicht erklären, wie es kommt, dafs manche Trauergebräuche auch bei Anlässen vollzogen werden, wo von Trauer nicht die Rede sein kann.

Aus diesem Grunde haben wir Schwally recht zu geben, wenn er p. 11ff. Kamphausens Erklärungen als nicht ausreichend ablehnt. Bei seiner eigenen Deutung weicht er von vornherein dem zuletzt gegen Kamphausen gemachten Vorwurf aus. Er erkennt mit Recht an, dafs in vielen Fällen, wo die Trauergebräuche erwähnt werden, sie nur als „verkappte Totentrauerriten" zu betrachten sind (s. oben S. 63). Sie werden aber, wie wir uns schon gelegentlich überzeugten, auch bei solchen Gelegenheiten vollzogen, wo nicht an Totentrauer zu denken ist. Für diese Fälle reicht die Kamphausensche Erklärung offenbar nicht aus. Gerade aus ihnen sucht nun Schwally die eigentliche Bedeutung der Trauergebräuche abzuleiten. Denn er nimmt an, dafs in demselben Ritus doch jedesmal derselbe Gedanke ausgedrückt sein müsse. Von

diesem Ausgangspunkt aus argumentiert Schwally folgendermafsen: 1. Rg. XX, 31 legen Benhadads Diener den saq an, um Ahab für das Leben ihres Herrn zu bitten; offenbar soll also der saq ihre Unterwürfigkeit zur Schau tragen. Nun war der saq, meint Schwally, allem Anschein nach das Kleidungsstück der Israeliten in vorhistorischer Zeit. Begreiflich genug, dafs er später zur Tracht der niederen Volksklassen, der Armen und Sklaven, geworden ist. Daraus ist die Handlungsweise der Diener Benhadads zu verstehen. Aber auch das Tragen von zerrissenen Kleidern lasse sich als Sklaventracht deuten (!), ebenso das Ablegen der Sandalen. „Ohne Sandalen gingen die Ärmsten des Volkes und die Sklaven," p. 14. Das Scheren des Hauptes bedeute das Ablegen der langen Haare, des Zeichens eines freien Mannes; darum werde diese Procedur auch an Kriegsgefangenen vorgenommen, Jer. II, 16, Schwally p. 17. — Andererseits aber seien die Trauergebräuche auch als kultische heilige Handlungen angesehen worden. Jesajas habe nach XX, 2 den saq als Prophetengewand getragen. Auch völlige Nacktheit sei als etwas Heiliges empfunden worden, wie das Beispiel Sauls unter den Propheten 1. Sa. XIX zeige. Barfufs habe man die heiligen Orte betreten, dagegen, da der Anblick des Heiligen als verderblich gegolten, ihm durch Verhüllen des Hauptes seine Reverenz bezeigt. Das Abschneiden der Haare sei nach Dt. XIV, wo es verboten wird, wohl ein Totenopfer, und auch die Einritzungen nach 1. Rg. XVIII eine gottesdienstliche Handlung.

Daraus ergiebt sich für Schwally eine doppelte Auffassung von der Bedeutung der Riten.[1] Sie erscheinen entweder als Huldigungen, deren sich ein Herr von seinen Dienern oder Sklaven versehen kann, oder es sind Ehren, die der Gottheit im Kulte erwiesen werden. Beide Auffassungen laufen darauf hinaus, dafs, indem die beschriebenen Gebräuche zur Anwendung kommen, „den Toten eine Reverenz erzeigt wird, wie sie den Lebenden nicht zuteil wurde." Mit anderen Worten: die Trauergebräuche drücken eine göttliche Verehrung der Toten aus.

An diesem Deutungsversuch ist vor allem der Ausgangspunkt wertvoll, dafs Schwally auf das Vorkommen der gleichen Riten

1) p. 18ff.

unter verschiedenen Situationen aufmerksam gemacht hat. In der That werden wir von hier aus zum Verständnis der Trauergebräuche vorzudringen suchen müssen. Dabei müssen wir uns aber vor den Fehlern hüten, die den Fortgang von Schwallys Untersuchungen haben mifslingen lassen. Ich glaube, dafs seine Versuche folgender Punkte wegen gescheitert sind:

1. Wir kommen auch bei Schwally nicht über eine symbolische Deutung der Riten hinaus. Weil der saq Sklaventracht war, trug man ihn auch in der Trauer, um sich als einen עבד der Toten zu bezeichnen; עבד heifst nämlich sowohl „Sklave“ als „Verehrer einer Gottheit“. Was wäre das anderes als ein Symbol, noch dazu ein recht unverständliches? Aber es pafst auch nicht einmal; denn עבד ist seiner Bedeutung gemäfs Korrelat zu den Gottesnamen אדון (בעל) und מלך, nicht zu אלהים.

2. Schwallys Lösungsversuch reicht nicht zur Erklärung aller Riten aus. Wir erfahren daraus nicht, wie so die Nacktheit als etwas Heiliges empfunden werden konnte, warum man heiligen Boden nur barfufs betrat und sich im Kultus blutige Einritzungen machte. Ebenso wenig verstehen wir, wie man dazu kam, sich mit Staub und Asche zu bestreuen, in unordentlichem Aufzuge einherzugehen und die Pflege des Körpers zu vernachlässigen. Unerklärt bleibt das Schlagen der Brust, unerklärt das laute Trauergeheul.

3. Schwally macht selbst von seinem Prinzip gar nicht wirklich umfassenden Gebrauch. Er zieht nur das Vorkommen im Kultus und bei Kriegsgefangenen in Betracht. Aber wie kamen der Aussätzige und die ehebrecherische Frau dazu, sich die Haare fliegen zu lassen? Warum verhüllt sich die israelitische Braut und warum mufs die Kriegsgefangene, die in ein israelitisches Haus heiratet, Haare und Nägel bescheren? Schwally berücksichtigt einige von diesen Fällen gar nicht. Wenn aber das Prinzip richtig ist, so mufs voller Ernst damit gemacht werden. Er läfst uns die Wahl zwischen zwei ganz verschiedenen Auffassungen der Trauergebräuche, weil er aus beiden dasselbe Endresultat glaubt ableiten zu können und scheint selbst darin eine Stärke seiner Position zu sehen. In Wirklichkeit zeigt er sich damit aufser stande, eine einheitliche Deutung der Trauergebräuche durchzuführen, und erschüttert seine Position dadurch bedenklich. Der saq kann doch nicht Sklaventracht und

zu gleicher Zeit Prophetenkleidung, d. h. eine „heilige“ Tracht gewesen sein. Nur eines von beiden ist möglich.

Aufser diesen methodischen Fehlern sind aber noch eine ganze Reihe sachlicher Bedenken hier geltend zu machen. Nach Schwally hatte der saq nicht, wie Kamphausen annimmt, die Gestalt eines aufgeschnittenen Kornsackes,[1] sondern er war ein Lendenschurz und als solcher das allgemein übliche Kleidungsstück der Israeliten in vorhistorischer Zeit.[2] Es ist zwar etwas seltsam, dafs sich Schwally dafür auf den Blätterschurz im Paradiese, Gen. III, 7, beruft. Wohl aber scheint allerdings nach den Monumenten ein Hüftschurz — wie ihn Naturvölker noch heute tragen — das älteste nachweisbare Kleidungsstück im Orient zu sein.[3] Im A. T. wird sonst nie etwas derartiges genannt; sollten wir in dem saq den direkten Abkömmling jenes prähistorischen Lendenschurzes zu erblicken haben? Es spricht einiges dafür. Der saq wird um die Hüften geschlungen, Gen. XXXVII, 34, 1. Rg. XX, 31, Jes. XX, 2, Jer. XLVIII, 37, Am. VIII, 10, er wird umgegürtet s. o. S. 64. Wenn er dann in der Trauer getragen wurde, so liefse sich die Trauerkleidung der arabischen Frauen nach Jacobs, Studien III, 141 als Parallele anführen. Indessen „umgegürtet“ wird auch der אפוד בד des Priesters, 1. Sa. II, 18, 2. Sa. VI, 14, der wohl kaum ein Schurz ist, und um die Hüften schlingen kann man auch einen Überwurf. Nun gehört ein solcher jedenfalls in historischer Zeit bei den Arabern, den Hebräern und den meisten orientalischen Völkern mit zum vollständigen Anzuge,[4] kommt also zu dem Unterkleide, dem Lendenschurz, noch hinzu. Dafs nun der saq vielmehr einem solchen Überwurf als einem Hüftschurz geglichen hat, schliefse ich erstlich daraus, dafs er in den meisten Fällen über dem Unterkleide getragen wird, s. S. 64. Ferner wird von ihm das Verbum כסה gebraucht, das Gen. XXIV, 65, XXXVIII, 14 von der Umhüllung mit einem Schleier steht. Auch das Hinbreiten des saq auf den Boden, um sich darauf zu setzen, 2. Sa. XXI, 10, Jes. LVIII, 5, Joel I, 13 u. ö. weist hierauf. Wenn endlich der saq nach Jes. XX, 2 als

1) Kamphausen HWB² II, Art. „Sack“.
2) Schwally, Leben etc. p. 12, ZAW XI, p. 173ff.
3) Kamphausen, HWB² I, Art. „Kleider“ p. 850f.
4) Ebda. und Wellhausen, Skizzen III, 117, dazu Anm. 1.

Prophetentracht anzusehen und mit der אדרת שער, Sach. XIII, 4 u. ö., identisch sein sollte, so wäre seine Deutung als Oberkleid gesichert. Es war dann wahrscheinlich ein Stück groben Zeuges, das man sich beliebig umwerfen und umgürten konnte, mochte man die Kleider abgelegt haben oder nicht, das man sogar unter den Kleidern auf dem bloſsen Leibe tragen konnte, das aber auch als Decke zu benutzen war. So werden wir den alttestamentlichen Notizen über den saq am meisten gerecht. Ist aber diese Auffassung des saq die richtige, so war er kein Lendenschurz, sondern am ehesten dem härenen Beduinenmantel[1] ähnlich. Ohne Zweifel ist und bleibt damit der saq ein höchst primitives Kleidungsstück. Aber die Kombination Schwallys mit der prähistorischen Tracht, dem Lendenschurz, wird doch dadurch hinfällig. So lange wir daher keine anderen Beweise dafür haben, daſs der saq für gewöhnlich von den Sklaven und den Armen getragen wurde, werden wir diese Ansicht auf sich beruhen lassen. Sie hat nicht weniger als alles gegen sich. Vollständig ausgeschlossen aber ist die Deutung des saq als eines archaistischen Lendenschurzes und darum einer heiligen Tracht bei den Propheten nach Jes. XX, 2. Prophetentracht ist die addereth. Ist der saq dasselbe, so ist er kein Hüftschurz; ist er aber das letztere, dann ist er nicht „heilige“ Tracht, sondern Jesaja trug ihn zufällig, weil er etwa in Trauer war. Mir ist die erstere Annahme wahrscheinlicher, und wir werden deshalb damit rechnen, daſs der saq von den Propheten getragen wurde; dann aber gewiſs nicht von Sklaven. — Ganz ungenügend ist die Erklärung des Kleiderzerreiſsens. Sollte wirklich das Tragen zerrissener Kleider in Israel für Sklaven Mode gewesen sein? Auch das macht bedenklich, daſs „Ermäſsigungen“ der ursprünglichen Riten bei Schwally eine so groſse Rolle spielen. Diese Erklärung ist berechtigt, wenn man sich über die Entstehung der späteren jüdischen Form des Kleiderzerreiſsens Rechenschaft geben will, s. o. S. 75 Anm. 5. Seltsam aber mutet es an, daſs z. B. die Verhüllung des Bartes eine Ermäſsigung des Abscherens sein soll. Der verhüllte Bart sei nämlich „so gut wie nicht vorhanden“. Also man beschwindelt die Gottheit, der man seine Verehrung bezeugen will! Die Asche, mit der sich der Trauernde

1) Kamphausen, HWB[3] I, p. 851b.

das Haar bestreute, soll von den Totenbränden stammen und der Staub von dem Grabe. Wo nahm man denn Staub und Asche her, ehe der Tote begraben war? Hiob setzte sich nach II, 8 in die Asche der Mezbele.[1] Wenn aber die Sklaven in einem arabischen Lager neben dem Miste und dem Blute schlafen, so wollen wir daraus doch wohl nicht entnehmen, dafs sie den ganzen Tag über mit Staub und Asche in den Haaren herumliefen!

So ist es bei weitem zu viel behauptet, wenn Schwally p. 18 verkündet: „Die Analogie der betreffenden Riten konnte regelmässig, sowohl auf dem Gebiet des religiösen Kultus, als in der Institution der Sklaverei gefunden werden." Damit fällt aber die Folgerung hin, die Riten bedeuteten eine dem Toten erzeigte „Reverenz". Auch Schwallys Deutungen der Totenklage, Sach. XII, 10[b]—14, und des Trauerfastens, Sach. VII, 1—6, können an diesem Urteil nichts ändern. Was zunächst Sach. XII betrifft, so meint Schwally p. 20, die dort mit der Trauerklage verbundenen Riten spotteten „allen Versuchen (sic!) natürlicher Deutung", d. h. wir hätten es nicht mit natürlichen Ausbrüchen des Schmerzes zu thun, sondern mit einer durch das Herkommen geregelten religiösen Handlung. Dann liege es aber auf der Hand, dafs eine solche Klage nicht an Jahwe, sondern an die Toten gerichtet sei, dafs sie also das kultische Objekt seien. Nun geht aber aus dem Zusammenhange hervor, dafs nichts weniger als eine durch Herkommen geregelte, vielmehr eine ganz aufsergewöhnliche Totenklage geschildert werden soll. Dafs also die gentes für sich gesondert trauern, ist nicht alter Usus, sondern dies „haushofmeisterliche Arrangement"[2] ist eigenste Erfindung des Propheten. Dafs die Klage zur Zeit des Deuterosacharja nicht mehr den Toten gelten kann — wenn sie es je that — ist doch wohl selbstverständlich. Was nun Sach. VII, 1—6 betrifft,[3] woraus Schwally schliefsen will, dafs das Trauerfasten den Toten galt und als kultische Handlung den Zweck hatte, sich der Dauerhaftigkeit ihrer Gunst zu versichern (p. 27), so handelt der Abschnitt allerdings

1) Vgl. Wetzstein, Del.s Hiob p. 365, zum folgenden p. 230f.
2) Wellhausen, Skizzen V, z. St.
3) Vgl. Frey 84ff.

von den Fasten an den Nationaltrauertagen im 5. und 7. Monat, von denen der erste der Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems, der zweite der an die Ermordung Gedaljas geweiht war. VIII, 18 u. 19 fügt das Fasten im 4. Monat (Einnahme Jerusalems) und im 10. (Beginn der Belagerung) hinzu. Schwally vermutet, diese Trauertage seien mit Totenfesten verbunden gewesen und das Fasten und das folgende Trauergelage habe den Toten gegolten. Der Prophet nämlich sagt den Boten, die zu ihm gesandt werden, ausdrücklich, dafs die Fasten des Volkes nicht für Jahwe sind und die Gelage auch nicht. Also müssen sie den Toten gegolten haben. Indessen dies „folgert mehr, als erlaubt ist", sagt selbst Nowack.[1] Die Antwort, die der Prophet auf seine Frage: Habt ihr mir gefastet, erwartet, ist ein Ja! Aber, sagt er, dies Fasten war übel angebracht, denn Jahwe hatte befohlen, Recht und Gerechtigkeit zu üben, v. 9f. Da ihr aber das nicht gethan hattet, so konnte euch auch das Fasten nichts helfen. So ergiebt sich aus dem Zusammenhange zwingend, dafs das Fasten an Jahwe gerichtet gewesen sein mufs. Wie würde auch sonst bei ihm angefragt worden sein, wie man es damit halten solle. Wir schliefsen also: Der Nachweis eines Totenkultus, den Schwally aus den Trauergebräuchen geführt zu haben meinte, ist nicht erbracht.

In vielen der gegen Schwally vorgebrachten Einwände stimme ich mit Frey überein. Wenn er aber dagegen, wie schon in der Einleitung gesagt wurde, nachzuweisen versucht, dafs die Trauergebräuche immer an Jahwe gerichtet gewesen sind, so ist ihm darin nicht beizustimmen. Zwar kommt er der Auffassung der Trauergebräuche, die ich für die richtige halte, näher als Schwally. Er zeigt nämlich, dafs die Trauertracht und die Selbstverstümmelungen eine entstellende Veränderung in dem Aussehen des Trauernden herbeiführen.[2] Der Zweck dieser Entstellung aber ist nach ihm der, die Demut und Selbsterniedrigung des Menschen vor der Gottheit zum Ausdruck zu bringen, vor der Gottheit nämlich, die durch den Tod eines Angehörigen schwere Trübsal über ihn

1) Archäologie I, p. 198.

2) Z. B. durch Ablegen des Schmuckes. So schon Baethgen, Beiträge p. 163.

verhängt hat. Es ist schon in der Einleitung gesagt, wie Frey diese Anschauung auf ein Entwicklungsgesetz der Religionsgeschichte zu begründen versucht hat. Wenn nun wirklich der Naturmensch auf der ganzen Erde dem Tode gegenüber den Standpunkt einnimmt, dafs er sich demütig unter die Macht beugt, die solches Leid über ihn bringt, dann mufs man ihm einen aufserordentlich hohen Grad religiöser und sittlicher Reife zusprechen, und der weitere „Fortschritt" von da zum Seelenkultus müfste als ein ganz bedenklicher Entartungsprozefs bezeichnet werden. Wenn aber unter allen Völkern etwa nur die Israeliten diesen hohen Standpunkt eingenommen haben, dann steht wieder die Frage vor der Thür: Was war, ehe die Israeliten dazu kamen? Ferner aber ist zu zeigen, dafs auch bei ihnen die Trauer keineswegs den Charakter der Ergebung in den Willen Jahwes trägt. Wir haben gesehen, wie stark das leidenschaftlich orgiastische Element in der Totentrauer auch bei den Israeliten gewesen ist; eine solche Trauer richtet sich nicht demütig an den „Ursächer" des traurigen Geschickes, von dem man niedergebeugt ist. Und endlich: Frey bemüht sich, nachzuweisen, dafs auch die „kultische" Totenklage (Schwally) an Jahwe gerichtet gewesen sei, für Sach. XII und einige andere Stellen ganz mit Recht. Leider aber hat er von den mannigfachen Formen der Klage eigentlich nur das Trauerlied, d. h. ohne Zweifel die späteste Form behandelt. Der Grund dafür liegt darin, dafs er sich nicht bestrebt hat, eine selbständige Auffassung der Trauergebräuche in Israel zu gewinnen, vielmehr mit einer Widerlegung der Behauptungen Schwallys genug gethan zu haben glaubte. So kommt es, dafs von סִפֵּד und אָבַל, deren Besprechung bei Schwally fehlt, wenigstens ihrer ursprünglichen Bedeutung nach, auch bei Frey nicht gehandelt wird. Diese Riten sind nun aber gewifs nicht als Ausdruck der Demütigung zu deuten. — Wenn ich somit Freys Deutung der Trauergebräuche nicht zustimmen kann,[1] so will ich nicht unerwähnt lassen, dafs sie mir von dem Wunsche eingegeben zu sein scheint, dem Jahwismus in Israel ein möglichst hohes Alter zuzuschreiben. Auch ich halte die Frage nach der Herkunft dieser Religion nicht mit der Annahme

1) Auf das Berechtigte daran kommen wir noch zurück.

für gelöst, die sich auf eine Übertragung von den Kenitern durch Mose zurückzieht. Aber Freys Unternehmen, mit Hilfe der Trauergebräuche dem Jahwismus ein vormosaisches Dasein in Israel zuzudekretieren, kann noch viel weniger als gelungen gelten. Dafs auch von hier aus auf seine religionsgeschichtliche Theorie kein günstiges Licht fällt, sei nur nebenbei noch erwähnt.

Treten wir nun selbst an die Deutung der Trauergebräuche des alten Israel heran, so müssen wir uns vor dem Grundfehler der Schwallyschen Deutungsversuche hüten und eine einheitliche Grundbedeutung für jeden Ritus fordern. Demnächst müssen wir einen eigentlichen Sinn für die Riten aufsuchen und dürfen uns nicht mit einer symbolischen Deutung begnügen. Vorher aber ist noch eine Aufgabe zu erledigen, die Schwally zwar in Angriff genommen, aber teils unvollständig, teils in unbefriedigender Weise gelöst hat. Kommt nämlich derselbe Ritus in verschiedenen Situationen vor, so mufs diesen ein gemeinsamer Gedanke zu Grunde liegen, auf den sich die Gebräuche ihrer eigentümlichen Bedeutung nach beziehen. Diese gemeinsamen Züge werden wir zunächst herauszustellen suchen, damit wir wissen, wo wir das Motiv der jeweiligen Anwendung der Riten zu suchen haben.

Schwally findet, dafs die Trauerriten uns an einigen Stellen als heilige Handlungen begegnen, als Ehren, die der Gottheit im Kulte erwiesen werden. Indessen wie steht es damit? Man verhüllt sich vor Jahwes Anblick das Haupt und legt die Fufsbekleidung ab, wenn man einen Boden betritt, der ihm heilig ist. Man fastet und kasteit sich vor Jahwe, und der Büfser schlägt sich auf die Brust vor ihm, Lc. XVIII, 13. Man schert sein Haupt am Heiligtum, wenn man eines Gelübdes ledig geworden ist, und es gehört zur Weihe der Personen des heiligen Dienstes, dafs ihnen die Haare abgeschnitten werden. Der Prophet, der Verkündiger der Drohworte Jahwes an sein Volk, hüllt sich in den saq,[1] und der Frau, die unter dem Verdachte des Ehebruchs vor Jahwe gestellt wird, um dem Gottesgericht durch Eiferopfer und

1) Die andere Möglichkeit der Auffassung von Jes. XX, 2 s. S. 80.

Gifttrank unterzogen zu werden, müssen die Haare gelöst werden.[1] Nun ist zwar der Begriff einer heiligen oder kultischen Handlung verschwommen genug, um allenfalls die geschilderten Fälle darunter zu subsummieren. Direkt falsch aber ist es, zu sagen, sie bedeuteten eine Jahwe dargebrachte Verehrung. Einige von ihnen haben mit dem Kultus gar nichts zu thun, die anderen sind Ceremonien, die zwar den Vollzug der eigentlichen Kultushandlung begleiten, für sich selbst aber nicht den Charakter einer Jahwe dargebrachten Verehrung tragen. Oder wie wäre es sonst möglich, dafs es dem Hohenpriester verboten würde, die Haare zu lösen, wenn diese Ceremonie ein reiner Kultusakt wäre? — Achten wir vorläufig nicht sowohl auf den Sinn der Riten selbst als auf die Situationen, in denen sie angewandt werden, so ist ihr Charakter sehr leicht zu bestimmen: Es sind Mafsregeln, die der Mensch vornimmt bezw. vornehmen mufs, wenn er in Beziehung zur Göttheit tritt, oder wenn er diese Beziehungen wieder aufhebt.

Richtig hat Schwally das Vorkommen der Trauergebräuche bei Kriegsgefangenen erkannt. Aber, wie wir schon bemerkten, er erklärt sie dort als Symbol der Unterwürfigkeit des Besiegten gegenüber dem Sieger,[2] und er glaubt, sie hätten diese Bedeutung aus den Gewohnheiten des Sklavenlebens erhalten. Diese Erklärung ist nun unmöglich. Wir haben uns schon von der Undurchführbarkeit der These überzeugt, dafs die Trauertracht ursprünglich Sklaventracht gewesen sei. Ganz unmöglich aber ist es, eine Übertragung von Bräuchen und Sitten der Sklaverei auf die Kriegsgefangenschaft anzunehmen. Denn die Kriegsgefangenschaft geht kulturhistorisch der Sklaverei voraus. Dafs man Sklaven hat, ist eine Folge davon, dafs man im Kriege Gefangene macht und nicht alle Besiegten tötet. Wenn also wirklich einer oder der andere von den Trauergebräuchen in der Sklaverei vorkäme, so wäre er eher von der Behandlung der Kriegsgefangenen auf die der Sklaven übertragen, als umgekehrt. Dies alles führt darauf, dafs die Anwendung der Trauergebräuche in der Kriegsgefangenschaft nicht auf Übertragung

1) Die Belege finden sich oben unter den einzelnen Riten.

2) So auch Frey p. 42. Doch leitet er diese Bedeutung des saq nicht aus der Sklaverei ab.

beruht, sondern ursprünglich ist. Also muſs in den besonderen Umständen, die für den Kriegsgefangenen bestehen, ein Motiv für die Anwendung der Trauergebräuche liegen. Welches kann dies sein? Darüber belehrt uns mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Fortsetzung der Geschichte von der Kapitulation Benhadads, 1. Rg. XX. Ahab erfüllt nämlich mit ritterlicher Groſsmut die Bitte des besiegten Feindes, er nimmt Benhadad auf wie einen Bruder, schlieſst einen Vertrag mit ihm und entläſst ihn dann in seine Heimat. Uns erscheint solche Handlungsweise lobenswert, nicht so den Jahwepropheten. Einer von ihnen, aufs heftigste ergrimmt, droht Ahab, weil er den Benhadad frei gelassen habe, so werde Jahwe sich nun zur Vergeltung an ihn und sein Volk halten. Als Grund dafür giebt er an,[1] Benhadad sei (von Jahwe aus gesprochen), אִישׁ חֶרְמִי, „Mann meines Bannes“. Die Freilassung des Gefangenen war demnach ein Bruch dieses Bannes, mit anderen Worten: vermöge des Bannes hatte Jahwe einen Anspruch an das Leben des Syrerkönigs. Sollte dieser herem Jahwes etwa die Veranlassung sein, daſs Benhadads Diener im saq und mit Stricken um die Häupter[2] sich zu Ahab begeben?

Was ist und bedeutet denn überhaupt der Bann? Der Bann[3] ist, wie schon das Wort herem besagt, eine besondere Form der Weihung an die Gottheit, ein uralter, vielen semitischen Völkern gemeinsamer Kriegsbrauch.[4] Er ist der primitive Ausdruck dafür, daſs die Kriege im Namen der Gottheit geführt werden. Er besteht darin, daſs nach einem siegreichen Kampfe die gesamte Beute an Menschen, Vieh und Kostbarkeiten der Gottheit als Eigentum verfällt und ihr übergeben, d. h. vernichtet wird. Nach der Überlieferung, wie sie uns im A. T. vorliegt, ist der Bann freilich ein förmliches Gelübde an Jahwe, das in besonderen Fällen geleistet wird, um sich in schwerem Kampfe der göttlichen Hilfe besonders zu versichern. Nach der deuteronomistischen Auffassung beschränkt

1) V. 42.

2) Dieser Ritus kommt sonst im A. T. nicht mehr vor. Dafür finden wir ihn bei den babylonischen Frauen, die sich der Mylitta weihen, Herodot I, 199.

3) Baudissin, Studien II, p. 26; Rüetschi HRE², Art. „Bann“.

4) Auch bei den Moabitern: Mesastein Z. 10/11 und 16/17.

sich die Anwendung des Bannes sogar auf die Zeit der Eroberung Kanaans. Indessen in alter Zeit wurden alle Kriege der Israeliten im Namen Jahwes geführt, und indem einem feindlichen Volke oder einer feindlichen Stadt der Krieg erklärt wurde, wurde der Feind eo ipso unter den Bann Jahwes gestellt.[1] Möglich ist es, dafs dies in einem besonderen Ritus zum Ausdruck kam. So geschah es bei Römern, Griechen und Germanen.[2] Aber auch ohne dies war der Kampf den alten Arabern eine heilige Sache.[3] Dafs nun bei jedem Kriege der Bann in Wirksamkeit trat, vermögen wir daraus zu erkennen, dafs die Behandlung der Besiegten nach jedem Kriege dieselbe war. Das ist in der alttestamentlichen Überlieferung deutlich zu erkennen. Daraus ergiebt sich ohne weiteres, dafs nach altem israelitischem Kriegsrecht jeder Gefangene, jeder überhaupt, der in die Gewalt des israelitischen Heeres geriet, dem Banne Jahwes verfallen war. Ursprünglich verlangte nun der herem zum Vollzuge der Weihung an Jahwe die Tötung aller Besiegten.[4] Die Grausamkeiten gegen Kriegsgefangene gehen also hier wie fast überall auf Erden nicht aus der Brutalität der Sieger hervor, sondern stehen unter religiösen Motiven. Darum können auch nur sehr allmählich Milderungen in diesen Gebräuchen eintreten. Auch im A. T. haben wir Nachrichten, nach denen noch in ziemlich später Zeit selbst das Leben der Frauen und Kinder nicht geschont wurde, 1. Sa. XXII, 19, 2. Rg. VIII, 12, XV, 16, Am. I, 13 und anderwärts.

---

1) Den eingehenden Nachweis hierfür mufs ich dem Anhange zuweisen.

2) Vgl. Weinhold, Deutsche Kriegsaltertümer, SBA 1891, besonders p. 555ff. Der Speerwurf in der Richtung der Feinde als Weihesymbol und Kriegserklärung 560f.

3) Goldziher RHR, XIV, 1886 p. 49—52 und Muh. Studien I, 249f.

4) Dies ist aber kein Menschenopfer, wie man gewöhnlich meint, sondern nur der korrekte Vollzug des herem, wie aus 1. Sa. XV, 33, vgl. mit 8f., hervorgeht, vgl. Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers zur isr. Rel., Bonn 1896. Ja es steht vielmehr so: was dem Banne verfallen ist, kann gar nicht geopfert werden, weil es Jahwe schon gehört, vgl. griechische Parallelen bei F. Dümmler, Philologus LVI, Heft 1, 1897 p. 15f. Das Verfahren Sauls und des Volkes, 1. Sa. XV, 20f., ist eben auch aus diesem Grunde zu tadeln, dafs sie Jahwe von der Beute gar nicht rite opfern konnten. Die Betrachtung v. 22 ist dagegen sekundär.

Andererseits liefs man aber gern einmal Schonung walten, wenn es mit den Ansprüchen Jahwes zu vereinigen war. Ob also einem besiegten Feinde das Leben geschenkt wird, hängt letztlich von Jahwe ab, und wer sich dem Sieger ergiebt, weifs, dafs er es mit der Gottheit zu thun hat. Sehen wir nun, dafs Benhadads Diener sich im Trauergewande zu Ahab begeben, um für ihr Leben zu flehen, und dafs man überhaupt die Trauergebräuche an Kriegsgefangenen vollzog,[1] oder auch diese selbst sie an sich vornahmen, so erklärt sich dies daraus, dafs die Kriegsgefangenen sich bewufst sind, unter dem Banne, d. h. in einer besonders schreckenerregenden und lebensgefährlichen Beziehung zu Jahwe zu stehen. Ist dies aber so, so läfst sich unmöglich die Verwandtschaft verkennen, die zwischen der Kriegsgefangenschaft und der oben besprochenen Gruppe von Trauergebräuchen besteht. Kriegsgefangene befinden sich in einer ganz ähnlichen Lage als etwa die Ehebrecherin, Nu. V, und wir können eine grofse gemeinsame Gruppe von solchen Fällen konstituieren, in denen die Trauergebräuche angewendet werden, weil man in Beziehung zur Gottheit tritt.

Einige Fälle aber, wo die Trauergebräuche aufserdem ausgeübt werden, lassen sich weder in der eben bezeichneten Gruppe noch bei der Totentrauer unterbringen. Nach Lev. XIII soll der Aussätzige im Aufzuge eines Trauernden mit zerrissenen Kleidern und ungeordnet umherfliegenden Haaren einhergehen, den Lippenbart verhüllen und „unrein, unrein“ rufen; nach XIV, 8 mufs er, wenn er wieder rein geworden ist, alle seine Haare abscheren. Eine besondere Bewandtnis mufs es auch mit dem Gebahren der Thamar, 2. Sa. XIII, haben. Da nämlich ihr Bruder Absalom sofort errät, was vorgefallen ist, so ist zu schliefsen, dafs die von Thamar vollzogenen Riten nicht blofs den allgemeinen Sinn einer Trauerkundgebung haben, sondern gerade das für ihren besonderen Fall passende enthalten. Diese Vermutung wird durch Jer. II, 37 bestätigt. Dort wird dem mit einer Buhlerin verglichenen Israel vorausgesagt, es werde von Ägypten wieder herauskommen, die Hände auf dem Haupte. Nun

1) Die Sieger sind es selbst, die sie vornehmen, z. B. Jes. VII, 20, Nah. II, 8a, s. Wellhausen z. St.: Die Königin (? הוצב ?) wird entblöfst, als die Feinde in den Palast eindringen.

galt im deutschen Mittelalter allgemein die Regel, dafs ein Mädchen, dem Gewalt angethan worden war, „zum Beweise der That alsogleich mit zerrissenem Gewande und struppigem Haar lautes Geschrei erheben“ mufste.[1] Nur wenn sie das gethan hatte, war die Vergewaltigung strafbar. Man sah darin den Beweis, dafs sie wirklich um ihre Ehre gekämpft hatte und nur der Gewalt unterlegen war.[2] Es ist möglich, dafs das auch die richtige Erklärung für Thamars Verhalten ist. In diesem Falle gehört die Stelle nicht in unseren Zusammenhang hinein. Aber Jer. II, 37 liegt kein Gewaltakt in diesem Sinne vor, denn das Weib, um das es sich handelt, ist eine Buhlerin. Ferner läfst sich der Gestus mit der Hand nicht als natürliche Geberde erklären. Das Verhalten Thamars erinnert vielmehr an das des Aussätzigen, Lev. XIII. Dort giebt nun der vorgeschriebene laute Ausruf die Unreinheit als den Grund für das Verhalten des Aussätzigen an.[3] Das pafst aber auch auf den Fall Thamars. Wenn auch gewifs nach altisraelitischer Anschauung der geschlechtliche Verkehr an sich nicht verunreinigt,[4] und der eheliche es z. B. nicht thut, so verunreinigt doch der Ehebruch zwischen David und Bathseba, 2. Sa. XI, 4, denn Bathseba mufs sich reinigen. Nach 2. Sa. XIII, 12f. ist Amnons That eine נְבָלָה in Israel, ebenso das Vergehen Sichems mit Dina, Gen. XXXIV, 7, vgl. XXXIX, 9. So bietet sich denn für das

1) Jac. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer [3] p. 633.

2) Damit läfst sich die Annahme zu Gunsten des Mädchens vergleichen, die Dt. XXII, 27 aufstellt. — Vgl. auch Post, Bausteine I, 280; Lubbock, Origin. p. 86, 89.

3) Nebenbei giebt sich der Aussätzige durch sein Auftreten in der vorgeschriebenen Form schon von weitem als Aussätziger kund, damit die Menschen vor ihm zurückweichen. Indessen damit ist die Form noch nicht erklärt, in der das geschieht.

4) Aus 1. Sa. XXI, 5ff. ist dies keinesfalls zu erschliefsen, denn, wie wir S. 107 sehen werden, handelt es sich hier um ein Tabu, das dem Kriegerstande als einem heiligen auferlegt ist. Nun verstehen Dillmann, Kamphausen u. a. die Stelle Lev. XV, 18 dahin, dafs der eheliche Umgang für verunreinigend gelten solle. Allein Ed. König hat in dem Artikel „Reinigungen“ in HRE[2] meines Erachtens mit durchschlagenden Gründen die Auffassung des Verses als die richtige erwiesen, nach der er von einer unwillkürlichen profusio seminis redet. Bei den anderen oben angeführten Stellen liegt das Verunreinigende immer in den besonderen Verhältnissen.

Verhalten Thamars und des Aussätzigen der gleiche Erklärungsgrund dar, dafs sich die Betreffenden im unreinen Zustande befinden.

Aufser in der Trauer kommen also die Trauergebräuche zur Anwendung, wenn ein Mensch in Beziehungen zur Gottheit tritt, und wenn er sich in unreinem Zustande befindet. Unter die zweite Kategorie fällt aber auch die Trauer, denn der Tod gilt für verunreinigend.[1] So hat sich also unsere Erwartung bestätigt, dafs zwischen den besprochenen Situationen Übereinstimmungen stattfinden müfsten. Aber wenn wir diese bereits auf zwei Wurzeln zurückgeführt haben, so liegt es nahe, auch in diesen zwei Wurzeln etwas gemeinsames zu suchen, was dann den Schlüssel für die Deutung der Trauergebräuche geben könnte.

Das ist nun auch gar nicht schwer. Das Wesen der Gottheit, sofern sie zum Menschen in Beziehung tritt, drückt der Hebräer, wie der Semit überhaupt, aus durch das Wort „heilig".[2] Die Wurzeln dieses Begriffes liegen nun in einer höchst altertümlichen Vorstellung, die keineswegs der alttestamentlichen Religion eigentümlich ist, sondern sich im Glauben fast der ganzen Menschheit findet. Danach hat die Gottheit dem Menschen im Verkehr mit ihr unverrückbare Schranken gesetzt, die nicht ungestraft mifsachtet werden dürfen. Er darf sich ihr im gewöhnlichen Leben nicht über eine gewisse Grenze hinaus nähern. Thut er es bei besonderen Gelegenheiten dennoch, so mufs er die Rache der Gottheit gewärtigen. Stets mufs im Menschen das Bewufstsein lebendig bleiben, dafs die Gottheit ihm gegenüber die höhere Macht ist; er darf es sich nicht einfallen lassen, sich mit ihr auf gleichen Fufs stellen zu wollen. — Dieselbe Scheu beseelt den Menschen nun auch gegenüber allem, was der Gottheit gehört, seien es bewegliche oder unbewegliche Dinge, das Heiligtum mit seinem Boden, seinen Gebäuden und Bäumen, oder Geräte, die im heiligen Dienste

1) Auch bei den Arabern kommen die Trauerriten aufser in der Trauer im Ihram vor, wie wir gesehen haben, Wellhausen, Skizzen III, 116f.

2) Vgl. Baudissin, Studien zur semit. Rel.-Gesch. II, Leipzig 1878; W. Robertson Smith, The prophets of Israel and their place in history, 2. ed. London 1895 p. 224ff., 424; Ders., Lectures[2] 140ff., 446ff.

gebraucht werden. Diese Dinge sind für den gewöhnlichen Menschen unverletzlich, er würde sonst in die Rechte der Gottheit selbst eingreifen. Umgekehrt gelten für die Personen, die der Gottheit geweiht sind und in ihrem Dienste stehen, Regeln des Verhaltens, nach denen sie gewisse Dinge zu meiden haben, die aus irgend welchem Grunde von der Gottheit ferngehalten werden müssen, während im profanen Verkehr nichts gegen sie einzuwenden ist. Dafs da aber auch in Israel wirklich ganz altertümliche Vorstellungen von der Unnahbarkeit der Gottheit zu Grunde lagen, zeigen einige Geschichten von der heiligen Lade. Als diese auf dem Rückwege von Eqron in Beth Šemeš stehen geblieben war und die Ortsbewohner sich den merkwürdigen Gegenstand näher betrachteten, tötete Jahwe gleich siebzig Mann von ihnen. „Wer vermag in der Nähe dieses heiligen Gottes Jahwe zu bestehen"? fragen entsetzt die Leute von Beth Šemeš, die Zeugen des unheimlichen Vorganges gewesen sind, 1 Sa. VI, 19 ff. Als David dann die Lade aus dem Hause Abinadabs in Baal Jehuda nach dem Zion bringen lassen wollte, ward einer von Abinadabs Söhnen, Ussa, von Jahwe erschlagen, weil er die Lade berührt hatte, um sie vor dem Umstürzen zu bewahren, 2 Sa. VI, 6 ff. Er war der Gottheit, die in dem heiligen Gerät selbst anwesend war, zu nahe gekommen und mufste das nun büfsen, wenn er es auch gar nicht in frevelhafter Absicht gethan hatte. Diese Unnahbarkeit Jahwes spricht sich auch darin aus, dafs dem um den Sinai versammelten Volke verboten wird, dem Berge nahe zu kommen, während Jahwe auf ihm gegenwärtig ist, Ex. XIX, 12 f.

Diese Vorstellungen ungefähr machen den ältesten Begriff der Heiligkeit aus. Dem entspricht wohl auch die sinnliche Grundbedeutung des Wortes קדש, wenn sie mit Baudissin[1] als „Abgesondertsein, Abgeschiedensein" zu bestimmen ist[2], wobei jedoch im Sprachgebrauch schon immer eine Beziehung zur Gottheit mitvorgestellt wird.[3] Nun existiert aber Jahwe nicht für sich, ab-

1) Studien S. 22 f.

2) Siehe die ausführliche Besprechung des Baudissinschen Werkes von Th. Nöldeke in LCB 1879, Nr. 12, Sp. 361 ff., in der er B. zustimmt.

3) Ob das Wort, wie Stade I, 433 f. will, zuerst von der Gottheit selbst gebraucht worden ist, oder ob es, wie Baudissin meint, zuerst auf

geschlossen von der Welt, sondern er ragt mit vielen Beziehungen mitten in das Leben hinein. Wo das stattfindet, da ruht nun auf dem profanen Verkehr ein Interdikt. Der Verkehr mit der Gottheit und den ihr gehörigen heiligen Dingen zwingt den Menschen zu Rücksichtnahmen, die auf eine Beschränkung des gewöhnlichen Verkehrs hinauskommen. So äufsert sich denn die Heiligkeit der Gottheit, einer Person oder eines Gegenstandes in einem System von Beschränkungen und Verboten, die das Heilige gegenüber dem gewöhnlichen Verkehr abschliefsen, ohne dafs dieser dadurch irgendwie als verwerflich bezeichnet würde. The idea of holiness is not so much a thing that characterises the gods and divine things in themselves, as the most general notion that governs their relations with humanity.[1] Bereits in den wenigen oben angeführten Stellen charakterisieren sich die Beziehungen zwischen Gott und Mensch in der angeführten Weise. Der heilige Bezirk Jahwes darf nicht mit Schuhen betreten werden, der Nasiräer darf kein Schermesser an sein Haupthaar kommen lassen, Jahwe darf man nicht von Angesicht sehen.

Überlegen wir nun, in welcher Weise die Unreinheit eines Gegenstandes, einer Person oder was es sei zum Ausdruck kommt, so finden wir, dafs es sich damit genau ebenso verhält wie mit den heiligen Objekten. Nur dafs es dort die Rücksicht auf Jahwe, hier die Existenz gewisser eigentümlicher Zustände oder Dinge, gleichsam natürlicher Quellen der Unreinheit ist, die dem Menschen Entsagungen und Entbehrungen auferlegt. Nehmen wir z. B. gleich die Unreinheit des Todes. Sie führt zu einer Menge lästiger Beschränkungen und Verbote, die grofse Ähnlichkeit mit denen haben, die von der Heiligkeit gewisser Dinge ausgehen. Der Tod verunreinigt das ganze Haus, in dem ein Todesfall eingetreten ist. Wer das Sterbezimmer betritt, verunreinigt sich, offenstehende Gefäfse im Sterbehause dürfen erst nach einer Reinigungsceremonie wieder gebraucht, irdene müssen sogar zerbrochen werden, Nu. XIX,

---

die ihr angehörenden Menschen und Dinge als aus der Masse des Profanen für die Gottheit ausgeschiedene, angewendet und erst später auf die Gottheit übertragen worden ist, wird sich schwer ausmachen lassen. Die Vorstellung selbst ist bei dem einen so alt wie bei dem anderen.

1) W. Robertson Smith, Lectures[2] p. 142.

11 ff. Wer die Bestattung eines Toten zu besorgen hat, für den ist also eine Verunreinigung unvermeidlich. Dennoch ist die Bestattung der Verstorbenen eine wichtige Pflicht, und sogar der Priester darf sich bei der Bestattung seiner nächsten Verwandten eine Verunreinigung zuziehen, Lev. XXI, 2 f., obgleich er damit zeitenweise für sein Amt untauglich wird. Auch tierisches Aas verunreinigt, Lev. XI passim, Gefäfse, die damit in Berührung kommen, werden behandelt wie oben beschrieben. Freilich, Simson geniert sich durchaus nicht, Honig aus dem Aase des Löwen heraus zu essen, Jdc. XIV, 8 f. Vielleicht nahm er es nicht so genau damit. Vielleicht aber ist die Unreinheit des Todes auch erst allmählich auf tierisches Aas ausgedehnt worden.[1]

Ganz augenfällig aber wird die wesentliche Verwandtschaft von Heiligkeit und Unreinheit durch die Fälle bewiesen, wo sich sogar die Wirkungen der beiden Potenzen decken, nämlich bei demjenigen Grade von Heiligkeit, der als קדש קדשים bezeichnet wird.[2] Geräte, die mit dem hochheiligen Sündopferfleisch und -blut in Berührung gekommen sind, werden wie verunreinigte behandelt, vergleiche Lev. VI, 20 ff. mit XI, 32 ff. Die Beteiligung an der Verbrennung der roten Kuh, deren Asche als Lustrationsmittel dient, macht den amtierenden Priester und seinen Gehilfen unrein, Nu. XIX, 1—10. Sündopferfleisch ist wie unreine Speise zu essen verboten, Lev. IV, 11 f., 20 f. Wenn verunreinigte Personen sich einer Waschung unterziehen müssen, ehe sie wieder als rein gelten, so sind auch nach gewissen heiligen Handlungen Waschungen geboten, Lev. XVI, 24.

Diese Übereinstimmungen finden nun ihre volle Erklärung, wenn wir sehen, dafs, wie J. G. Frazer und W. Robertson Smith

---

1) Fraglich ist das Alter der Bestimmungen Nu. XIX, dafs die Berührung mit Leichen, Gerippen und Gräbern verunreinige, Nu. V, 2 dafs alle, die sich an Leichen verunreinigt haben, das Lager verlassen sollen. Letzteres Gebot beruht wahrscheinlich ebenso, wie sicher Nu. XXXI die Verordnung, dafs Krieger sich lustrieren sollen, wenn sie einen Feind in der Schlacht getötet haben, auf theoretischer Verschärfung des Gesetzes.

2) Wie auch bei anderen semitischen Nationen Leichen und Opferfleisch vollständig gleich behandelt werden; s. bei W. Robertson Smith, Lectures[2] p. 370 f.

nachgewiesen haben[1], die zwei alttestamentlichen Vorstellungen von heilig einerseits, unrein andererseits sich in augenfälliger Weise mit dem decken, was in der Sprache der Südsee-Insulaner mit dem einen Worte tabu bezeichnet wird. Dies Wort bedeutet „streng verboten", und der Polynesier braucht es von allen Dingen, die der Masse der gewöhnlichen Menschen zu brauchen und zu berühren untersagt sind. Tabu sind die Tempel der Götter und die Personen der Häuptlinge, Tabu ist für die Weiber die Speise der Männer, Tabu sind Besessene, Kranke, Wöchnerinnen, neugeborene Kinder, Leichen[2] u. a. Gleiche Vorstellungen, wenn auch nicht so bis ins Einzelne ausgebildet, fehlen bei keinem Volke der Erde[3]; man pflegt sie alle mit dem polynesischen Worte als „Tabus" zu bezeichnen. Auch das Gemeinsame in den alttestamentlichen Vorstellungen von heilig und unrein kann man nicht besser als mit diesem Worte bezeichnen. Heilige und unreine Dinge sind tabu für profane Menschen und für heilige oder unreine Menschen gelten gewisse Tabus. Der Unterschied ist nur der, dafs auf der von den Israeliten erreichten Religionsstufe das ursprünglich einheitliche Tabu in zwei gegensätzliche Begriffe gespalten ist.

Wir können nunmehr abschliefsend sagen: Der Unterschied zwischen Heiligkeit und Unreinheit nach altisraelitischer Vorstellung besteht nur in Hinsicht auf die Quellen dieser Zustände. Soweit die Wirkung auf die Menschen in Betracht kommt, sind beide ursprünglich identisch.

Damit ist aber die Aufgabe gelöst, die einer Deutung der Trauergebräuche vorangehen mufste und hat ein Resultat ergeben, das direkt für diese Deutung zu verwerten ist. Ist es nämlich die unverbrüchliche Abgeschlossenheit gewisser Potenzen gegenüber der

1) J. G. Frazer, Encycl. Brit. XXIII, Art. „Taboo"; W. R. Smith, Lectures[2] I, 145 ff., 446—454. Vgl. Réville, HR I, 2 p. 55 ff., F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religion, London 1896, p. 59 ff. Die Ähnlichkeit geht aber weiter, als Réville l. c. p. 61 annimmt, da auch die israelitischen Vorstellungen im Grunde gegen das ethische Gebiet indifferent sind.

2) Waitz-Gerland V, 2 p. 147 f., VI, 343—63.

3) S. besonders Frazer l. c.

profanen Welt, welche die Begriffe Heiligkeit und Unreinheit ausdrücken, so werden sich auch die Riten, die auf beiden Gebieten vorkommen, auf diesen Gedanken beziehen. Das bestätigt ein rückschauender Überblick über die verschiedenen Situationen, in denen die Trauergebräuche zur Anwendung gelangen. Dabei mufs uns nämlich auffallen, dafs in ihnen jedesmal die Grenze überschritten ist, die das Tabu dem Menschen steckt. Man wendet sie an, wenn man sich unmittelbar unter den Augen oder in der Nähe der Gottheit fühlt oder wenn man in unmittelbarste Berührung mit einer Quelle der Unreinheit kommt. Nun bringt aber die Nähe der Gottheit unleugbar Gefahren mit sich, wie wir zur Genüge gesehen haben. Die gleiche Anschauung mufs sich mit der Vorstellung von der Unreinheit verbunden haben und spricht sich in dem Verhalten gegenüber einem Aussätzigen deutlich genug aus. Wir haben nun schon oben zwei Gruppen von Trauergebräuchen unterschieden, von denen die einen eine Veränderung des Körpers, die anderen eine Veränderung der Kleidung bezwecken. Beide Arten aber führen ohne Zweifel eine gewaltsame Entstellung des Trauernden herbei. Erwägen wir nun, dafs der Mensch zu solchen Handlungen in dem Augenblicke schreitet, wo er sich einer Gefahr von aufsen her ausgesetzt glaubt, so kommen wir ganz natürlich zu der erstmalig von J. G. Frazer[1] begründeten Deutung der Trauergebräuche: Der Mensch will sich durch die Entstellung seines Körpers unkenntlich machen, um sich vor der drohenden Gefahr zu schützen.

Dafs es nun bei vielen Trauergebräuchen wirklich darauf ankommt, sich durch eine Veränderung seines Äufseren unkenntlich zu machen, illustriert aufs beste der Bericht Wetzsteins, dafs die syrischen Frauen und Mädchen, die für gewöhnlich tief verschleiert gehen, in der Trauer ihr Haupt entblöfsen.[2] Ähnliches erzählt Lane[3] von Fellachenfrauen aus Ägypten. Die Ägypter, erzählt Herodot II, 36, lassen in der Trauer Haupt- und Barthaare wachsen, während sie sie sonst kurz zu tragen pflegen. Nach

1) S. dessen Aufsatz in JAJ XV, p. 64—104, bes. p. 98 ff.
2) In „Die syrische Dreschtafel", ZE V, 1873, p. 294 ff.
3) Sitten und Gebräuche III, 164 ff.

Lightfoot[1] galt es bei den Juden als Schande für ein Weib, die Bänder, mit denen die Haare zusammengeknüpft sind, zu lösen und sich mit fliegenden Haaren zu zeigen, ebenso bei den Arabern.[2] Dennoch ist dies bei beiden Völkern Trauersitte. Von höchstem Interesse ist es nun, dafs Plutarch berichtet, dafs bei Leichenbegängnissen in Rom die Söhne sich das Haupt zu verhüllen pflegten, die Töchter aber barhäuptig mit aufgelösten Haaren hinter der Leiche einherschritten, und dafs er für diese Sitte eben dieselbe Erklärung giebt, die wir oben gegeben haben. Er sagt[3]: ... *ἢ πένθους μὲν οἰκεῖον τὸ μὴ συνηθὲς, συνηθέστερον δὲ ταῖς γυναιξὶν, ἐγκεκαλυμμέναις, τοῖς δ' ἀνδράσιν, ἀκαλύπτοις εἰς τὸ δημόσιον προϊέναι, καὶ γὰρ παρ' Ἕλλησιν ὅταν δυστυχία τις γένηται, κείρονται μὲν αἱ γυναῖκες, κομῶσι δὲ οἱ ἄνδρες· ὅτι τοῖς μὲν τὸ κείρεσθαι, ταῖς δὲ τὸ κομᾶν σύνηθές ἐστιν.* Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkt die verschiedenen Trauergebräuche, so erklären sich mit einem Schlage auch diejenigen, die aller anderen Deutungsversuche spotten: das Anlegen des saq[4], das Zerreifsen der Kleider, das Beschmutzen der Kleider und des Hauptes, das Ablegen von Kleid und Schuh, das Zerraufen und Fliegenlassen des Haares, das Abscheren von Haar und Bart, das Verhüllen des Hauptes, die Selbstverstümmelungen. Und dafs die Vollziehung dieser Riten auch wirklich als Schutzmafsregel angesehen wurde, ergiebt sich aus einigen kleinen Zügen. Mose und Elia müssen sich das Haupt verhüllen, damit sie nicht vom Anblick Jahwes in seiner Majestät vernichtet werden.[5] Eine Parallele hierzu haben wir darin, dafs Araber sich verhüllen, um sich gegen

1) Bei Godet, Ev. Joh., dtsch. v. Wunderlich p. 403.

2) Wellhausen, Ehe bei den Arabern, GGN 1893, p. 448 Anm. 3.

3) Plutarch, Qu. Rom. 14.

4) Der harte, unschmiegsame härene Stoff von höchst einfacher Herstellungsweise leistete dabei eben dieser seiner Eigenschaften wegen dieselben Dienste wie bei den Römern und Griechen und noch heute bei uns die dunkelfarbigen Kleider. Heilige Gewänder aber, Feierkleider, werden aus ausgesucht feinen Stoffen hergestellt, s. nächste Seite Anm. 3. Wenn die Propheten den saq tragen, so folgt also daraus nicht, dafs er ein heiliges Kleid war (gegen Schwally). Bei ihnen ist er das Kleid der Bufse und Demütigung.

5) Ex. XXXIII, 18 ff. vgl. mit III, 6 und 1 Rg. XIX, 13.

den bösen Blick zu schützen.[1] Vielleicht hat der altarabische Brauch der Verhüllung der Frauen und Mädchen einen ähnlichen Zweck[2], und hierin ist wohl auch der Grund dafür zu erblicken, dafs sich die Braut verschleiert, wenn sie zum ersten Male des Bräutigams ansichtig wird. Wie wir oben sahen, zerreifst der Israelit sofort seine Kleider, wenn in seiner Gegenwart eine Gotteslästerung ausgestofsen wird. Er fürchtet, er werde sonst von dem Zornesausbruch Jahwes gegen den Frevler mit zu leiden haben und will sich davor schützen. Auch bei Kriegsgefangenen ist eine Bedeutung der Trauergebräuche als Schutzmafsregeln für das der Gottheit verfallene Leben wohl verständlich.[3]

Wenn nun aber der Mensch sich in Situationen, wo ihm Gefahren drohen, dadurch zu schützen sucht, dafs er sein Aussehen entstellt, so hat das nur dann einen Sinn, wenn er die gefahrdrohenden Mächte als Persönlichkeiten vorstellt, die einen Menschen erkennen können. Mit anderen Worten, die Anwendung der Trauergebräuche bei Brechung eines Tabu beweist, dafs man es in solchem Zustande mit einem persönlich gedachten Wesen zu thun zu haben glaubte, das dem Menschen gefährlich werden kann. Als

---

1) Wellhausen, Skizzen III, 146.

2) Ibid. l. c. und Ehe bei den Arabern 448, Anm. 3. Dazu stimmt vortrefflich, dafs die Verschleierung in Syrien auf dem Lande nur vor Fremden geübt wird, Wetzstein, Delitzschs Hiob p. 292.

3) Es ist interessant zu beobachten, dafs sich aus ähnlichen Rücksichten allmählich der Gebrauch von Feierkleidern herausgebildet hat. Er bezweckt offenbar, dafs man vor Jahwe nicht in derselben Kleidung erscheine, die man im gewöhnlichen Leben trägt, und umgekehrt, dafs die Kleidung, die man gewöhnlich trägt, nicht durch die Berührung mit der Gottheit unbrauchbar werde. Sie erscheinen im Jahwekultus Gen. XXXV, 2, im Baalsdienst 2. Rg. X, 22, bei den Arabern Wellhausen, Skizzen III, 51 f., 106. Ganz besondere Gewänder haben die Priester für ihren heiligen Dienst, Ex. XXVIII und XXIX. Sie dürfen sie aber nicht aufserhalb des Heiligtums tragen, damit das Volk nicht durch die Berührung damit „geheiligt" werde, Ez. XLII, 14, XLIV, 19, vgl. Lev. VI, 4. Dies „geheiligt werden" ist offenbar eine ziemlich bedenkliche Sache, die man ebenso zu vermeiden sucht, wie Verunreinigung. Das gewöhnliche Volk, das keine Feierkleider hat, wird nur dann zu Jahwe zugelassen, wenn es seine Alltagsgewänder gewaschen hat, Ex. XIX, 10, 14. Vgl. überhaupt W. R. Smith, Lectures[2] 450 ff.

ein solches Wesen wurde, wie wir uns überzeugen konnten, in alter Zeit die Gottheit vorgestellt. Aber wir werden zu der Annahme gedrängt, dafs auch bei den unreinen Dingen, die mit einem Tabu belegt sind, irgendwie Geister ihr Wesen treiben müssen.[1] Solche Vorstellungen finden wir auch wirklich bei vielen Naturvölkern und Anklänge daran entdecken wir auch bei den Israeliten.

Es würde zu weit führen, wenn wir diese Behauptung an den einzelnen Arten von Unreinheit an dieser Stelle durchführen wollten.[2] Wir beschränken uns auf das nächstliegende, die Unreinheit des Todes.

Wir haben schon gelegentlich davon gesprochen, wie sich die meisten niederen Menschenrassen die Existenz der abgeschiedenen Seele denken.[3] Sie kann sich, glauben sie, nur schwer von der leblosen Hülle, von dem Hause, das sie bewohnt, von den Geräten, die sie benutzt, von den Schätzen, die sie aufgehäuft hat, trennen. Aber eben darum ist ihre Anwesenheit für die Überlebenden, die nun in den Besitz aller dieser Dinge treten, eine unbehagliche Sache. So sucht man die Seele womöglich zu verjagen.[4] Aber eine Zeitlang gelingt das nur schwer; sie kommt immer wieder und mifsgönnt ihren Erben den ungestörten Genufs des neuen Besitzes. Darum gelten diese selbst, besonders die Witwe[5], ferner das Trauerhaus, die Dinge, die der Tote benutzt hat und überhaupt alles, was in näherer Beziehung zu ihm gestanden, für Tabu, vor allem natürlich die Leiche, an die man geradezu die Gegen-

1) Jevons l. c. p. 85 ff. lehnt diese Erklärung ab und meint, das Gefühl, dafs etwas nicht gethan werden dürfe, d. h. eben ein Tabu, sei primitiv. Wie der Mensch dazu kam, sei nicht zu sagen. „It (the taboo) marked the awe of man in the presence of what he conceived to be the supernatural" (p. 86). Aber man stellt sich dies „supernatural" offenbar persönlich vor. Also bleibt obige Behauptung überall im Recht.

2) Diese Aufgabe verbleibt dem Anhange.

3) Tylor II, 22 ff., s. bes. auch Frazer p. 74 ff.

4) Darum die „Reinigung" eines Hauses nach dem Todesfall durch den everriator HklAW IV², 1, p. 319.

5) Sie mufste sich bei den Arabern schwere Abstinenzen auferlegen, Wellhausen, Skizzen III, 156. Die Wiederverheiratung einer Witwe gilt auch den Beduinen keineswegs für erfreulich, Burckhardt, Bemerkungen p. 215 f. Ähnliches bei vielen Völkern, z. B. Kaffern, Waitz II, 389 f.

wart der abgeschiedenen Seele gebunden glaubt. Es ist also für die Überlebenden kein tröstlicher, sondern ein unheimlicher Gedanke, dafs der Geist eines Toten sie unsichtbar umschwebt. Diese Scheu, die noch heute im Aberglauben des Volkes lebt, bestimmte allezeit und unter allen Himmelsstrichen die Vorstellungen von einem freien Herumschweifen der Geister und führte zur Vorsicht auf den Gebieten, wo man besonders mit ihnen in Berührung kam. Dafs nun auch das Grauen der alten Israeliten vor einem Leichnam und allem, was mit dem Tode zusammenhängt, das sich in der Unreinheitserklärung ausspricht, ihre Wurzel in der Furcht vor Totengespenstern hat, das machen einige einzelnen Züge wahrscheinlich. Wenn jemand in einem Zelte stirbt, sagt Nu. XIX, 14, so wird jeder, der sich in diesem Zelt befindet, unrein, und jeder, der es betritt, wird unrein. Bei den Beduinen wird das Zelt eines Mannes, der ohne männliche Nachkommen stirbt und dessen Eigentum auf eine andere Familie übergeht, sofort nachdem er den letzten Atemzug gethan, demoliert.[1] In Polynesien aber läfst man eine Hütte, in der ein Mensch gestorben ist, unbewohnt, weil man sie nicht mit dem Gespenst teilen möchte.[2] Die Kaffern verbrennen die Häuser, in denen ein Mensch starb, wenn sie versäumt haben, ihn zur rechten Zeit hinauszutragen.[3] Alle diese Gebräuche werden in gleicher Weise von der Scheu vor dem Geist des Verstorbenen eingegeben. Noch bezeichnender aber ist folgendes: Nu. XIX, 15 wird jedes offenstehende Gefäfs im Zelt unrein. Ist es aber fest mit einem Deckel verschlossen, so ist es rein. Das ist eine scheinbar sehr spitzfindige Bestimmung. Aber sie erklärt sich vollkommen aus der Befürchtung, die Seele möchte aus Angst, dafs sie aus dem Hause getrieben würde, in das offene Gefäfs hineingeschlüpft sein. Diese Befürchtung führt z. B. bei Römern und Deutschen dazu, alles Wasser, das im Sterbezimmer gestanden hat, auszugiefsen, eine Sitte, die das Judentum auch kennt.[4]

---

1) Burckhardt, Bemerkungen p. 82.

2) Spencer I, 271 ff.

3) Frazer p. 68 f., Waitz II, 414, vgl. VI, 685.

4) Bender, JQR VII, 106 ff., Rabbinowicz p. 10. — Das spätere Judentum verkörperte alles, was den Alten am Tode und an den Gespenstern schreckenerregendes war in der Gestalt des Todesengels, der mit einem

Diese Vorstellung bietet nun aber einen Schlüssel für die Erklärung sämtlicher Trauergebräuche, die wir bei den Israeliten finden. Wenn wir diese im folgenden als Abwehrmafsregeln gegen die Totengeister zu deuten versuchen, so geschieht das teilweise im Anschlufs an die mehrerwähnte Abhandlung J. G. Frazers.[1] Wir sind schon oben seiner Anregung gefolgt, indem wir ausführten, wie die Entstellung des Körpers den Zweck verfolge, den Trauernden für die Geister unkenntlich zu machen, um ihn vor ihren Angriffen zu schützen.[2] Dienen sie also zur Abwehr, so dient die Trauerklage mit ihrem wüstem Geschrei und den wilden Geberden dazu, die Geister zu vertreiben. Wie toll es viele Naturvölker mit dem Lärm bei der Totenklage treiben, wissen wir aus manchem Reisebericht.[3] In Griechenland und Rom liefsen es sich verschiedene Gesetzgeber angelegen sein, die wüstesten Ausschreitungen zu unterdrücken.[4] Dafs es aber, wie noch heute bei den Arabern[5], so einst bei den Israeliten laut und lärmend bei der Totenklage herging, können wir uns nach Jer. XXII, 18, Amos V, 16 (vgl. Mt. IX, 23, Mr. V, 38 f.) lebhaft vorstellen. Nach allgemein verbreitetem Glauben können aber Gespenster kein lautes Geräusch vertragen.[6] So war eine laute Trauerklage — die sofort nach dem Hinscheiden angestimmt wurde[7] — ein sicheres Mittel, die Geister zu verscheuchen.

---

in Galle getauchten Schwert den Tod des Sterbenden herbeiführt, s. Bender, JQR VI, 671.

1) W. R. Smith, G. A. Wilken u. a. haben ihr im grofsen und ganzen zugestimmt.

2) Besonders deutlich ist diese Absicht, wenn, wie Weinhold in der mehrfach citierten Schrift ABA 1896 berichtet, in Deutschland die Sitte vorkommt, dafs man sich durch Umdrehen der Kleider für die Geister unkenntlich macht.

3) s. Waitz-Gerland VI, 401 ff.

4) HKlAW² IV, 1, 2. H., p. 217; Register unter „Trauergesetze".

5) Wellhausen, Skizzen III, 159; Burckhardt, Bemerkungen p. 81.

6) Lubbock, Origin p. 150 ff. Daher schreibt man vielfach dem Läuten der Glocken übelabwehrende Kraft zu. Bei den Israeliten trug der Hohepriester am Saume seines Gewandes Glöckchen, die ihn vor Schaden bewahren sollten, Ex. XXVIII, 33 ff. Dazu Wellhausen, Skizzen III, 144.

7) Wie viel Wert darauf gelegt wurde, zeigt Frazer.

Unter den genannten Gesichtspunkten erklären sich die meisten Trauergebräuche von selbst. Man ist auch nicht genötigt, die einen als Ermäfsigungen der anderen anzusehen. Über einige Riten sind jedoch noch wenige Worte zu sagen. Es ist z. B. fraglich, was das Verhüllen des Bartes bedeuten soll. Mit dem Abscheren kann es nicht in Verbindung gebracht werden. Blofs die Absicht, sich unkenntlich zu machen, würde auch nicht gerade zu diesem Ritus geführt haben. Vielleicht hilft eine Notiz Wetzsteins in Delitzschs Hiob auf die rechte Spur. Danach zieht der Araber vor Trümmerstätten in der Wüste mit Angst und Grauen vorüber, „indem er das Gesicht verhüllt oder die Nase zuhält".[1] Ist das „Bedecken des Lippenbartes" nicht auch am Ende gleichbedeutend mit einem Verhüllen von Mund und Nase? Nun ist es ein weitverbreiteter Glaube, dafs man mit dem Atem leicht einen fremden Geist in seinen Körper aufnimmt. Davor schützt man sich, indem man Mund und Nase verschliefst. Übrigens sind Trümmerstätten bekanntlich nach semitischem Glauben Lieblingsaufenthaltsorte aller Arten von Geistern, Jes. XIII, 21, XXXIV, 14. So könnte auch die von Wetzstein berichtete Sitte mit diesem Glauben zusammenhängen.[2] — Das Zerreifsen der Kleider gewinnt bei unserer Auffassung insofern einen selbständigen Sinn, als es am schnellsten eine Entstellung des Trauernden herbeiführt. Dafür spricht auch die Bestimmung von Moëd Q. 25, wonach nicht nur Angehörige, sondern jeder, der einen Menschen sterben sieht, die Kleider zerreifsen mufs.[3] Jeder Anwesende ist ja in gleicher Weise der Gefahr seitens des Verstorbenen ausgesetzt. — Das Bedecken des Hauptes mit der Hand ist am besten als eine Geberde des Selbstschutzes zu verstehen. Freilich bleibt hierbei immer ein Rest, der sich keiner Deutung völlig fügt. — Das Abschneiden der Haare begreift sich vollständig als eine Veränderung des Aussehens der Leidtragenden; auch für den Übergang aus einem der Gottheit geweihten Stand in den ungeweihten ist es als Mittel der Unkennt-

1) Nach Rüetschi Art. „Bann" in HRE², vgl. Delitzschs Hiob p. 165.

2) Als Grund giebt er allerdings vielmehr den Glauben an, dafs Trümmerstätten von göttlichem Fluche getroffen seien.

3) Rabbinowicz l. c. p. 44 f (45. Anm.).

lichmachung verständlich, vgl. Wellhausen, Skizzen III, 117 ff., oder wenn eine Kriegsgefangene aus dem herem heraustritt, um das Weib eines Israeliten zu werden, Dt. XXI.[1] Auch die Selbstverstümmelungen können als ein Mittel verstanden werden, um sein Aussehen zu verändern. Das sieht man z. B. aus der Beschreibung eines polynesischen Leichenbegängnisses von Wyatt Gill bei Max Müller[2], wo es u. a. heifst: „Sofort wenn der Kranke gestorben war, ritzte man die Leiber der nahen Verwandten mit Haifischzähnen, bis sie von Blut überströmt waren; ihre Gesichter wurden ihnen geschwärzt und das Haar wurde ihnen abgeschnitten". Deutlicher kann die Absicht dieser Gebräuche nicht dargethan werden. Dafs es trotzdem auch noch eine andere Erklärung dafür giebt, werden wir später sehen. — Am schwierigsten ist die Erklärung des Fastens. Im Zusammenhang der Trauergebräuche läge es am nächsten, es mit der Vorstellung in Verbindung zu bringen, dafs alle Speisen, die sich im Augenblicke des Todes im Trauerhause befinden, tabu werden und nicht ohne Gefahr genossen werden können. Man fürchtete dann etwa, unheilvolle Einflüsse von den Totengeistern mit den Speisen in sich aufzunehmen.[3] In der That sind bei manchen Naturvölkern die Angehörigen eines Verstorbenen in den ersten Tagen nach dem Todesfall auf die Nahrung angewiesen, die ihnen von Freunden dargereicht wird. Auch den anderen Glauben finden wir, dafs Personen, die tabu sind, keine Speisen berühren dürfen. Sie müssen sich füttern lassen.[4] W. R. Smith dagegen meint, das Fasten sei ursprünglich die Vorbereitung auf den Genufs des heiligen Opfer-

1) Darf man hierher ziehen, dafs nach Burckhardt, Bemerkungen p. 147 männliche Sklaven der Beduinen, die freigegeben werden, sich zum Zeichen der Emanzipation den Kopf scheren dürfen? Man sollte allerdings fast erwarten, dafs sie von nun an den Kopf nicht mehr zu scheren brauchten. Aber es ist eben das Eigentümliche, dafs diese Riten immer genau das Gegenteil des gewöhnlichen Zustandes eintreten lassen.

2) Anthr. Rel. 277 ff., vgl. auch Herodots Schilderung II, 85.

3) So Frazer p. 91 ff. Die Fidji-Insulaner vermeiden es, in Gegenwart eines Menschen etwas zu sich zu nehmen, den sie im Verdacht haben, dafs er ihnen schaden wolle. Lubbock, Origin 176.

4) Daraus erklärt Jevons das Trauerfasten und führt Turner an, der 2. Sa. III, 35a vergleicht. Introduction etc. p. 77 f.

fleisches.[1] Indessen, wo uns das Fasten im A. T. begegnet, hat es bereits eine selbständige Bedeutung gewonnen. Nach der Ansicht vieler Ethnologen ist der Ursprung des Fastens in dem Wunsche zu suchen, sich in ekstatische Zustände zu versetzen, in denen der Mensch mit der Gottheit oder den Geistern in Verbindung tritt. Daher dient das Fasten bei vielen Völkern als Vorbereitung für religiöse Weihen, besonders für den Stand der Priester und Zauberer.[2] Indessen man fastet auch bei ganz anderen Gelegenheiten, z. B. merkwürdigen Naturereignissen.[3] Davids Fasten bei Abners Tod wird als eine verdienstliche Handlung angesehen, weil es von dem Ernste seiner Trauer Zeugnis ablegt, 2 Sa. III, 35 f. Man schätzte darin also schon das asketische Moment, die Enthaltung von der Befriedigung natürlicher menschlicher Bedürfnisse. Noch heute ist in manchen Gemeinden der eheliche Umgang in der Trauerzeit untersagt.[4] So wurde vielleicht nicht nur das Aussehen, sondern die ganze Lebensweise in der Trauerzeit verändert, um die Toten nicht zu reizen. Der wahre Ursprung des Fastens wird aber überhaupt wohl nicht so bald aufgedeckt werden können.

Dieselben Vorstellungen geben uns nun auch über einige Bräuche Aufschluſs, die in der späteren jüdischen Trauersitte vorkommen. So pflegte man in dem Zimmer, wo eine Leiche lag, ununterbrochen Licht zu brennen. Man nannte dies die Totenlampe, נר שׁל מתים.[5] Wahrscheinlich ist die Sitte aus dem Glauben entstanden, daſs das Feuer die Geister fernhält.[6] Auch nach der Beerdigung erhielt man die Lampe noch sieben Tage lang brennend. Vielleicht ist in diesem Glauben auch der Entstehungsgrund für eine andere althebräische Nomadensitte zu suchen, die ihre Spuren in manchen sprichwörtlichen Redensarten hinterlassen hat,

1) Lectures[2] p. 434.

2) Spencer I, 256 f., 284 ff.; Lubbock, Origin 276 ff.; Tylor II, 371 ff., doch vgl. 376. — Buhl, Art. „Fasten“ in HRE[3] V, 768, 39 ff. versteht Ex. XXXIV, 28 in dieser Weise und vergleicht auſserdem Dan. IX, 3, X, 2 f. Jedoch ist hier das Fasten nur Begleiterscheinung der Ekstase, s. auch Weinel, Wirkungen des Geistes p. 224 ff.

3) Macdonald, JAJ XIX, 1890, p. 280 aus Südafrika.

4) Grundt p. 54, vgl. Rabbinowicz 47 u. Ploss, Das Weib I, 227.

5) s. Grundt p. 19; Bender, JQR VI, 668 f.; Dalman 186 ff.

6) Tylor II, 177 f.; Wuttke 90 f., 115 u. 116; Frazer l. c. passim

dafs man im Hause oder im Zelte immerfort ein Licht oder eine Lampe brennen liefs. Diese Lampe wurde zum Symbol des Wohlergehens eines Hauses. Wenn sie verlosch, so war das ein sicheres Zeichen, dafs schweres Unglück über ein Haus hereingebrochen, sein Besitzer vertrieben oder ohne Nachkommen verstorben sei.[1] Denn die Pflicht, diese Lampe brennend zu erhalten, ging vom Vater auf den Sohn über, Jer. XXV, 10, Prov. XIII, 9, XX, 20, Hiob XVIII, 6 f., XXI, 17, XXIV, 20. Die Lampe ward daher auch Symbol der Beständigkeit einer Familie; 1. Rg. XI, 36, XV, 4, 2. Rg. VIII, 19, 2. Chr. XXI, 7 von der Familie Davids. Das Entzünden einer Leuchte wiederum bedeutet für den Betreffenden die Neubegründung seines Glücks, Ps. XVIII, 29, CXXXII, 17. In übertragenem Sinne wird 2 Sa. XXI, 17 von der Leuchte des ganzen Volkes Israel geredet. Sie würde verlöschen, meinen Davids Helden, wenn dem Könige im Kampfe ein Unglück zustiefse. Schwally hat nun p. 40 die „Lampe der Frevler", von der in Prov. XIII, 9, XXIV, 20, Hiob XXI, 17 die Rede ist, auf die Totenlampe bezogen und gemeint, das Erlöschen der Lampe bedeute: der Frevler wird keinen männlichen Nachkommen hinterlassen, der ihm die Totenlampe anstecken kann. Indessen das ist ein grobes Mifsverständnis und beruht auf einer Verwechselung der Totenlampe bezw. des Seelenlichtes, das doch nur während der Trauerzeit und an den Jahrzeitfesten brennt[2], mit der ewigen Lampe des Hauses. Aus Ps. XVIII, 29 geht es besonders deutlich hervor, aber auch die anderen Stellen machen es bereits dem oberflächlichen Beobachter klar, dafs das Glück des Menschen daran hängt, dafs seine Leuchte bei seinen Lebzeiten brennt.

Damit wäre die Untersuchung der israelitischen Trauergebräuche beendet und hätte als Resultat ergeben, was wir forderten: eine einheitliche und zugleich realistische Deutung der vielumstrittenen Ceremonien. Indessen stützt sich diese auf eine Auffassung von dem Wesen und der Bedeutung der Unreinheit, die

1) Ich erinnere an die Sitte der Araber, das Zelt in solchem Falle sofort zu zerstören.

2) G. Dalman in Saat auf Hoffnung 1890, p. 186 ff.

der von Stade, Schwally u. a. vertretenen direkt zuwiderläuft. Wiederum ist aber für diese Forscher ihre Beurteilung der Unreinheitsvorstellungen eine Instanz für ihre animistische Theorie. Demnach kann unsere Aufgabe in diesem Abschnitt nicht als erledigt angesehen werden, bevor wir eine Auseinandersetzung der streitigen Punkte herbeigeführt haben.

Nach Stade und Schwally ist nämlich die Beurteilung des Todes und des Leichnams als unrein nur ein Ausdruck für den Gegensatz, in dem der Jahwismus zu der Verehrung der Toten steht. Unrein ist das Gegenteil von heilig. Wie dies die Zugehörigkeit zum Kulte Jahwes bedeutet, so ist „unrein" so viel wie unfähig zum Kulte Jahwes. Unfähig zum Kulte Jahwes ist aber alles, was fremden Kulten und Religionen angehört hat. Findet man also, daſs gewisse Dinge im Jahwekultus als unrein oder verunreinigend gelten, so darf man schlieſsen, daſs sie in einem anderen Kultus heilig gewesen sind. Ja, Schwally sagt sogar[1]: „Was nicht von irgend einem Standpunkt heilig ist, kann niemals in einer anderen Beleuchtung unrein werden." Finden wir nun, daſs der Tote im Jahwismus für unrein galt, so ist der Grund dafür darin zu suchen, daſs er in einer früheren Periode Gegenstand der Verehrung war.

Diese Auffassung scheint nun in der oben angestellten Untersuchung über die Begriffe „heilig" und „unrein" die schönste Bestätigung zu finden. Denn wenn diese wesentlich gleichartig sind, wenn sogar das Verhalten des Menschen heiligen und unreinen Dingen gegenüber von den gleichen Gedanken geregelt ist, so liegt es nahe, zu schlieſsen: ursprünglich ist eben der Tote auch heilig; die Scheidung zwischen unrein und heilig ist erst ein Produkt der Jahwereligion.

Nun ist es durchaus richtig, daſs heilig und unrein innerhalb des Jahwekultus einander ausschlieſsende Begriffe sind. Wer unrein ist, der ist absolut unfähig zum Kult Jahwes. Aber wer zum Jahwekultus unfähig ist, der ist darum noch nicht unrein und wer unrein ist, der ist auch zu solchen Dingen unfähig, die mit

1) Leben n. d. Tode p. 85.

dem Jahwekultus gar nicht in Beziehung stehen.[1] So ist also das Wesen der Unreinheit nicht im Gegensatz gegen den Jahwekultus zu suchen. Die Gründe der Unreinheit sind nicht in erster Linie religiöser Natur.[2] So ist es denn auch offenbar unrichtig, wenn Benzinger[3] meint, die Unterscheidung zwischen rein und heilig gehöre erst einer späteren Zeit an. „Heilig" und „rein" gehören vielmehr von Haus aus zwei verschiedenen Begriffspaaren an. Der Gegensatz zu „heilig" ist „profan" (חל), aber nicht „unrein". Dies gehört vielmehr als Gegenstück zu „rein", vgl. Ez. XLIV, 23. Schon Sommer[4] und v. Hofmann[5] haben diese Gegenüberstellung richtig erkannt und Baudissin[6] hat sie eingehend begründet. Es sei erlaubt, die wichtigsten Gründe noch einmal zusammenzustellen. Zwar wird קדשׁ Pi. und Hithpa. synonym mit טהר Pi. in der Bedeutung „lustrieren" gebraucht. Aber wenn קדשׁ Pi. und Hi. aufserdem auch in der Bedeutung „heiligen", d. h. den Charakter als קֹדֶשׁ verleihen, vorkommt, so kann es nicht durch טהר ersetzt werden. Denn in diesem letzteren Wort liegt ausschliefslich der Gegensatz gegen טמא. טהר bedeutet nur, dafs alle Unreinheit aufgehoben ist, hat also gar keinen positiven Inhalt. — Ganz ebenso liegt die Sache mit חל. חל ist alles, was nicht קדשׁ ist. Darum braucht es aber noch lange nicht unrein zu sein. Es sei hier nur an das alte Stück 1 Sa. XXI, 1 ff., besonders v. 5, erinnert. David erhält auf seine Bitte um Brot von dem Priester Abimelech die Antwort: ich habe kein profanes Brot (לחם חל) zur Hand, sondern nur heiliges. Da, wie die Fortsetzung zeigt, mit

---

1) Ich brauche nur darauf hinzuweisen, dafs eine menstruierende Frau weder mit an den Totenkleidern nähen, noch beim Waschen und Ankleiden der Toten behilflich sein darf, Rabbinowicz 20 A, und dafs den Angehörigen eines Verstorbenen die Ausübung der ehelichen Pflicht untersagt ist, s. oben S. 103.

2) Auch gegen Frey p. 179 ff.

3) Archäologie p. 480, A. 1.

4) Biblische Abhandlungen 1846, p. 194 ff.

5) S. Baudissin l. c.

6) Studien Heft 2, bes. p. 22 ff. Vgl. auch Nöldeke in der mehrfach erwähnten Besprechung LCB 1879, p. 361, der gerade dies als das wichtigste Resultat der B.'schen Untersuchung bezeichnet, dafs קדשׁ „heilig" und niemals so viel wie „rein" sei.

dem heiligen Brot die Jahwe dargebrachten Schaubrote gemeint sind, so ist לחם חל solches Brot, das nicht vor Jahwe ausgelegt ist, d. h. also gewöhnliches, wie es ein jeder täglich braucht. Dafs das aber kein unreines Brot sein kann, versteht sich von selbst. Ebenso verhält es sich wahrscheinlich mit dem דֶּרֶךְ חֹל. Als David wenige Tage zuvor mit seinen Kriegern ausgezogen war, hatten sie sich „geheiligt"; denn ein kriegerisches Unternehmen ist etwas heiliges. Jetzt aber ist der Kriegszug beendigt, der Weg, den sie ziehen, ist profan. Trotzdem haben sich die Krieger noch nicht profaniert, sie haben das Tabu noch nicht gebrochen, das auf einem kriegerischen Unternehmen liegt. So mag es ihnen erlaubt sein, von den heiligen Broten zu essen. Wäre חל in דרך חל so viel wie unrein, dann wäre es für David und seine Leute der gröfste Frevel, wenn sie dabei überhaupt dem Heiligtum nahten. חִלֵּל heifst dementsprechend „profan machen", aber nicht „verunreinigen"; das Hiphil könnte sonst unmöglich zu der Bedeutung „anfangen" kommen.

So ist also in Wahrheit schon in alter Zeit der Gegensatz zum Heiligen das Profane, nicht das Unreine. Von hier aus also empfängt die Ansicht keine Bestätigung, dafs der Begriff „unrein" im Gegensatz zu „heilig" gebildet sei und ursprünglich etwas in einem fremden Kulte heiliges bedeute. Nun versucht Schwally zwar p. 85 auch für die anderen Fälle der Unreinheit einen religiösen Grund ausfindig zu machen. Er meint: „Die verschiedenen Seiten des geschlechtlichen Lebens, die nach dem Gesetze (doch nicht nur nach dem Gesetze!) verunreinigen, scheinen geradezu unter dem Schutze der Ahnen gestanden zu haben." Wäre das wahr, dann müfste in erster Linie der eheliche Umgang im Totenkult für heilig, im Jahwismus also für unrein gegolten haben. Das letztere ist aber nicht der Fall, s. o. S. 89, und wie wir schon sahen, ist sogar vielfach noch heute der eheliche Umgang während der Trauerzeit untersagt, vgl. S. 103. Und dann müfste sich doch auch die Unreinheit des Aussatzes nach der Analogie der übrigen unreinen Dinge aus ursprünglicher Heiligkeit erklären. Es kann nicht wunder nehmen, dafs Schwally uns diesen Nachweis schuldig bleibt. Und doch müfste sich die Richtigkeit des Prinzips darin erproben, dafs es eine Anwendung auf alle einzelnen Fälle gestattete.

Nun ist es allerdings richtig, dafs im A. T. und zwar vor allem bei den Propheten „unrein“ auch manchmal einen Gegensatz zum Jahwekultus bezeichnet und Menschen und Dinge deshalb als unrein bezeichnet werden, weil sie einem fremden Kult angehören. Dies ist z. B. der Fall Jer. II, 7, 23, wonach die Israeliten sich durch den Kult der Baale verunreinigt haben.[1] Auch das Ausland, in dem die Israeliten in der Verbannung sterben werden, bezeichnet Am. VII, 17 als unreines Land, das Brot des Auslandes heifst unreine Speise, Ez. IV, 13, Hos. IX, 3. Aber es ist nicht richtig, wenn man aus diesem übertragenen prophetischen Begriff das Wesen der alten Unreinheitsvorstellung erkennen zu können meint. Dafs diese vielmehr vom Jahwismus unabhängig ist, geht einmal daraus hervor, dafs wir die einzelnen Fälle der Unreinheit nicht aus der Jahwereligion ableiten können, dafs sie vielmehr älter sind als diese und vor allem daraus, dafs sich die nämlichen bei einer grofsen Anzahl von Völkern der Erde finden.

Man hat versucht, die Unreinheit des Aussatzes aus der Jahwereligion abzuleiten. Benzinger sagt p. 482: „Der Aussätzige ist wie kein anderer der von Gott Geschlagene.... Dann aber war es ganz selbstverständlich, dafs man einen solchen Menschen, der als ganz besonderes Objekt des göttlichen Zorns gekennzeichnet war, nicht zum Heiligtum zuliefs, ja ihn aussperrte von aller Gemeinschaft mit den Volksgenossen.“[2] Diese Auffassung des Aussatzes als eines Gottesverhängnisses ist durch die Reden der Freunde im Hiobbuche bezeugt und findet sich auch bei den Arabern.[3] Benzinger, Orelli u. a. finden sie nun auch in den hebräischen Namen für Aussatz (צרעת und נגע) ausgedrückt, die beide „Schlag“ bedeuten. Indessen, wenn diese Worte wirklich ursprünglich Namen der Krankheit sind, dann wäre es doch sehr seltsam, dafs sie von einem religiösen Urteil über die Herkunft der Krankheit hergenommen wären. Entspricht es den Erscheinungen und Gewohn-

1) S. hierzu Benzinger, Archäologie 479.

2) Auch Frey erklärt die Unreinheit des Aussatzes in dieser Weise, p. 184f.

3) Wetzstein in Delitzchs Hiob p. 213; v. Orelli Art. „Aussatz“ HRE[3] II, p. 299 Z. 6ff. Nach Herodot I, 38 meinten die Perser, der Aussatz sei eine Strafe für das Sündigen gegen die Sonne.

heiten der Volkspsychologie nicht viel besser, jene beiden Bezeichnungen auf die Flecken und Beulen zu beziehen, die bei dem Aussätzigen das erste Zeichen der Krankheit sind, und in deren Entwicklung die äufsere Form der Krankheit besteht? נגע wenigstens wird Lev. XIII in dieser Bedeutung häufig gebraucht.[1] Trotzdem würde man die Erklärung gelten lassen können, dafs der Aussatz als eine von Gott verhängte Plage und darum als verunreinigend angesehen worden sei, wenn der Aussätzige nur in Israel als unrein gegolten hätte, oder wenn anzunehmen wäre, dafs der Aussatz nicht auch schon in vorjahwistischer Zeit tabu gewesen wäre. Was nun das erste betrifft, so ist der Aussatz bei allen Völkern des Altertums verunreinigend gewesen, s. Knobel zu Lev. XIII, 45, und die meisten Völker der Erde halten Menschen mit schweren oder unheilbaren Krankheiten für tabu.[2] Dabei sind natürlich keine medicinischen Gründe, Rücksicht auf Ansteckungsgefahr und dergleichen mafsgebend, sondern der Grund der Unreinerklärung liegt in der Natur der Krankheit selbst. Endlich bezieht sich ja die Ächtung des Aussätzigen keineswegs in erster Linie auf den Kultus; der Kranke ist vielmehr aus der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen und nur insofern auch vom gemeinsamen Kultus. — Über die ganze Erde verbreitet ist die Vorstellung von der Unreinheit der Frau während der Periode; ebenso verbreitet ist die Meinung, dafs Wöchnerin und Kind tabu seien und die erste Zeit nach der Niederkunft abgesondert zubringen müssen.[3] Wie schon Knobel erkannt hat, genügt dieser Umstand, um zu beweisen, dafs dieser Glaube nicht der Jahwereligion entstammen kann. Damit fallen alle die mehr oder minder phantastischen Beziehungen, die z. B. Sommer u. a. zwischen der Unreinheit der sexuellen Vorgänge und der Unreinheit des Todes haben finden wollen. Der Grund der Unreinheit liegt auch bei diesen Dingen wieder im Wesen der Sache selbst, nicht aber in einer Beziehung, die man zwischen ihnen und einer ganz anders gearteten religiösen Vorstellung suchen zu müssen glaubt.

1) צרעת und צרוע heifsen ja auch heilbare Krankheiten, die nur in den äufserlichen anfänglichen Symptomen dem Aussatze gleichen (Art. „Leprosy“ in Enc. Brit. XIV, 469), und der „Aussatz“ an Häusern und Kleidern.

2) Frazer, Enc. Brit. Art. „Taboo“.

3) Für beide Vorstellungen vergleiche den Anhang.

Vielleicht kommt der alte Bähr der Wahrheit am nächsten, wenn er meint, als unrein gelte das Entstehen des Lebens wie das Vergehen. Das würde aber dann nicht nur auf den Israeliten, sondern auf den Menschen überhaupt zutreffen. Geburt und Tod und was damit zusammenhängt, widersetzen sich am entschiedensten den Erklärungsversuchen des Naturmenschen. Darum glaubt er es hier mit Wesen zu thun zu haben, die aufserhalb seiner Sphäre liegen, und das führt zum Tabu. Aber ein Kultus, der dem Jahwekultus der Israeliten entgegenstehen könnte, bildet sich darum noch lange nicht. Geburtsgottheiten giebt es erst bei Völkern auf einer gewissen Stufe der religiösen Entwicklung, die bedeutend über die Anfangszustände hinaus liegt.[1]

Vollends mufs nun das Unternehmen mifslingen, die Unreinheit des Leichnams aus der Jahwereligion und zwar aus ihrer Polemik gegen den Totenkultus abzuleiten. Wie wäre daraus die Bestimmung zu erklären, nach der auch tierisches Aas verunreinigt?[2] Dabei kann doch nicht von einem Totenkultus die Rede sein. Und wäre die Vorstellung von der Unreinheit des Aases erst in späterer Zeit aufgekommen, die angeblich mit der Bekämpfung des Totenkultus angefüllt sein soll, so wäre ihre Entstehung noch weniger verständlich. Wie wäre ferner die Unreinheit des Zeltes und der darin befindlichen Gefäfse zu erklären, die durch einen Todesfall verursacht wird? Der Kultus gilt doch nicht dem toten Leichnam, wo er überhaupt geübt wird, sondern dem zu höherer Macht aufgestiegenen Totengeist. Das eigentlich verunreinigende aber, die Quelle der Unreinheit, ist der physiologische Vorgang des Todes selbst.

Nun meint man freilich Beweise zu haben, dafs die Totentrauer bei den Israeliten vom Jahwismus verpönt war, und dafs der Trauernde als unrein galt. Dafür verweist man auf Dt. XIV, 1, wo das Verbot, sich Einritzungen zu machen und sich vorn am Kopfe eine Glatze zu scheren wegen eines Toten damit motiviert wird, Israel sei ein Jahwe, seinem Gotte, geheiligtes Volk. Diese Motivierung lasse erkennen, so sagt man, dafs die Totentrauer als

1) Darüber Ploss, Das Weib II, 26—47.
2) Darauf hat Piepenbring aufmerksam gemacht.

Kultus einer fremden Gottheit zu betrachten sei. Indessen macht man sich mit dieser Folgerung eines ganz unerlaubten Verallgemeinerns schuldig. Nicht die Trauer als solche soll Dt. XIV, 1, verboten werden. Denn nicht verboten wird das Zerreifsen der Kleider, das Anlegen des saq, das Verhüllen des Hauptes, die Trauerklage etc., kurz, von den vielen verschiedenen Trauergebräuchen werden nur zwei als unzulässig bezeichnet. An den übrigen nimmt der Jahwismus so wenig Anstofs, dafs es die Propheten vielmehr als ein Zeichen des besonderen Unwillens Jahwes über das Volk betrachten, wenn die Trauergebräuche unterbleiben müssen. Dann ist die Not und Drangsal auf den Höhepunkt gestiegen, wenn es soweit gekommen ist, Jer. XVI, 1ff., Ez. XXIV, 15—27, vgl. Hiob XXVII, 15. Ja, Jes. XXII, 12 und Micha I, 16 ist es Jahwe selbst, der zum Weinen und Klagen, zum Glatzescheren (!) und Anlegen des saq ruft. Also kann darin vom Standpunkt der Propheten, d. h. der Jahwereligion aus, nichts anstöfsiges liegen. Man kann doch nicht zu der Ausflucht greifen und sagen, die Propheten urteilten hier noch unbefangen, erst das Deuteronomium nehme den Kampf auf.[1] Woher hat das Deuteronomium seine Anschauungen als von den Propheten? Aufserdem ist Jer. XVI und Ezechiel später als das Deuteronomium. Also Dt. XIV, 1 verurteilt die beiden dort genannten Trauerriten nicht, weil sie Trauergebräuche sind. Es mufs etwas anderes sein, was dazu führt, sie zu beanstanden. Nun beachten wir, dafs V. 1 nicht einmal das Glatzescheren überhaupt, sondern eine bestimmte Form der Tonsur an der Stirn verboten wird. Dadurch erinnert das Verbot stark an Lev. XIX, 27; wahrscheinlich handelt es sich auch hier um einen bestimmten ausländischen Brauch. Nur freilich, Dt. XIV denkt an einen wirklichen Trauerritus. Dafür zeugt das לָמֵת. Aber wie? Könnte man bei dem למת nicht auch an Thammuz-Adonis denken, für den so grofse Trauerfeste gefeiert wurden? Dann wäre das Verbot ohne weiteres verständlich, und auch, dafs es eine besondere Form der Tonsur trifft. Eine andere Möglichkeit wäre die, dafs der Gesetzgeber die Exzesse in der Trauer, vor allem die Selbstverwundungen unterdrücken wollte. Dieses Motiv liegt den

1) Neigung dazu verrät Schwally p. 77f.

entsprechenden Verboten bei Römern und Griechen[1] zu Grunde, und auf ihm beruhen auch die Verbote der übertriebenen, unsinnigen Trauer in deutschen Beichtbüchern aus dem 6. bis 8. Jahrhundert.[2] Wie dem aber auch sei, Dt. XIV, 1 will nicht die Totentrauer verbieten, sondern es will bestimmte Riten untersagen, wahrscheinlich, weil es darin ausländische Mifsbräuche sieht.

Das andere Gesetz, das man als eine Verpönung des Totenkultus deutet, ist das Trauerverbot für die Priester und das noch strengere für Hohenpriester und Nasiräer, Lev. XXI und Nu. VI. Das Gesetz für die Priester, Lev. XXI, 1ff., zerfällt eigentlich in zwei. Wir betrachten beide gesondert. Das erstere erklärt Stade p. 486 folgendermafsen: „Um den Priester vor jeder Berührung mit Ahnenkult thunlichst zu schützen, wird ihm verboten, an dem Leichenbegängnis anderer als der Eltern, der Kinder, der Brüder und der unverheirateten Schwestern teilzunehmen.“ Bemerkt denn Stade gar nicht den flagranten Widerspruch in diesem Satze? Um den Priester vor dem Ahnenkult zu schützen, erlaubt man ihm d. h. in Wahrheit, macht man ihm zur Pflicht das, worin gerade nach Stades Meinung der Ahnenkult zum Ausdruck kommt! Das wäre doch ganz unsinnig! Vielmehr ist das Verbot ein vollgiltiger Beweis dafür, dass zur Zeit, wo es erlassen wurde,[3] die Bestattung der Angehörigen und die Klage um sie nicht als etwas dem Jahwismus feindliches angesehen wurde. Aufserdem aber redet das Gesetz gar nicht zunächst von Leichenbegängnissen, sondern von der Verunreinigung an einer Leiche. Diese tritt ein durch die Besorgung des Toten und schon wenn jemand in dem Trauerhause ständig aus- und eingeht. So besagt denn Lev. XXI, dafs ein Priester nicht das Haus betreten soll, in dem ein Toter liegt;[4] von der Bestattung ist aber nicht die Rede, selbstverständlich also auch nicht von einem Totenkultus. In diesem Sinne des Gesetzes findet

1) S. Cic. leg. II, 23 bei Knobel und HklAW $1V^2$, 1, 2. H. p. 217. Der Orgiasmus in der Trauer war es, den Solon unterdrücken wollte, F. Dümmler, Philologus LIII, p. 212.

2) Friedberg, Bussbücher p. 46, Anm. 1 zu S. 15, p. 89 n. 13.

3) S. Ez. XLIV, 25; es ist aber ohne Zweifel eine ganz alte Observanz.

4) Auch bei den Römern galt dies Verbot, Marquardt-Mommsen VII^2, p. 348.

man auch die Aufklärung für die auffällige Thatsache, dafs in der Verwandtenliste die Frau des Priesters fehlt. Schwally hat sich angesichts dessen bis zu der Behauptung verstiegen, dem Priester sei die Trauer um die eigene Frau verboten! p. 80f. Der Kreis von Verwandten, der Lev. XXI genannt werde, sei die Ahnenkultgenossenschaft, und in diese sei die Frau nur hineinadoptiert, deshalb nehme sie keine den geborenen Mitgliedern derselben ebenbürtige Stellung darin ein. Diese phantasievolle Kombination hat nur den einen Fehler, dafs sie recht unüberlegt ist. Denn derselbe Priester, Ezechiel, der XLIV, 25 geschrieben hat, würde Cap. XXIV sein Weib so lebhaft betrauern, wie irgend jemand, wenn Jahwe es ihm nicht verboten hätte, um den Israeliten damit das kommende Gericht symbolisch darzustellen.[1] Die Erklärung für das Fehlen der Frau in der Verwandtenliste ist viel einfacher: da schon das Betreten des Trauerhauses verunreinigt, so ist die Verunreinigung für den Priester unvermeidlich, wenn seine Frau gestorben ist.[2] — So ist also aus dem Verbote der Verunreinigung an Leichen keinerlei Polemik gegen Totenkultus zu erschliefsen. Aber auch die Bestimmung, dafs Priester sich keine Glatze scheren, sich den Bartrand nicht verstümmeln und sich keine Einschnitte machen sollten — vgl. Lev. XIX, 28 —, kann nicht auf ein Verbot der Beteiligung am Totenkultus gedeutet werden. Es ist vorerst gar nicht sicher, dafs hiermit nur Totentrauergebräuche gemeint sind, s. o. S. 72f., vgl. Hos. VII, 14, LXX. Aber selbst wenn dies die Absicht des Gesetzgebers wäre, so würde das Motiv des Verbotes nicht die Abneigung gegen einen fremden, jahwefeindlichen Kult sein. Es ist vielmehr aus den übrigen für den Priester und besonders für den Hohenpriester geltenden Bestimmungen zu entnehmen. Wenn die Priester keinen Fehler am Leibe haben dürfen, v. 17ff., wenn der Hohepriester auch seine Kleider nicht zerreifsen, sein Haar nicht losbinden, zu gar keiner Leiche hineingehen darf, und keine andere als eine Jungfrau sein Weib werden kann, so

1) S. Frey p. 75.

2) Frey p. 75f. meint, diese Liste sei in Paaren aufgestellt, für die Frau aber ergebe sich kein korrespondierendes Familienglied. Auch diese Erklärung mag richtig sein. Dagegen ist zu bezweifeln, dafs die drei Paare als pars potior für die ganze Verwandtschaft stehen.

geht daraus die Natur dieser Bestimmungen mit grofser Klarheit hervor: es sind Tabus, die für die heiligen Personen, für den Hohenpriester und Nasiräer natürlich in verschärftem Grade, gelten. Ebensolche Tabus für die Priester, speziell für den Flamen Dialis, gab es in Rom, giebt es auch anderwärts. Dazu pflegt dann auch zu gehören, dafs der Priester sich nicht mit unreinen Dingen bemengen darf, dafs ihm besonders die Berührung mit Leichen und mit anderen Dingen, die auf den Tod Bezug haben, untersagt ist,[1] kurz, gerade die Verbote, die Lev. XXI für die israelitischen Priester aufstellt.

Die Gesetze also, die in späterer Zeit die Totentrauer zu verwerfen scheinen, verfolgen ganz andere Zwecke, als man ihnen unterlegt. Sie beweisen keinesfalls, was man aus ihnen entnimmt, dafs die Brandmarkung des Todes als unrein dem Jahwismus entstamme. Und diese Behauptung wird nun obendrein endgiltig durch die Beobachtung widerlegt, dafs der Tod und der Leichnam fast bei allen Völkern der Erde für verunreinigend gilt, auch bei denen, die einen reichen Toten- und Ahnenkultus ausgebildet haben.[2] Mit Ausnahme der Ägypter haben alle Völker des Altertums den Toten für unrein gehalten. Vor allem schlofs die Verunreinigung an Leichen von der Teilnahme am Götterkult aus.[3] Und doch bestand daneben in Griechenland und Rom ein äufserst pietätvoller Kultus der Toten, der diese mehr und mehr auf die Rangstufe der Götter erhob. Wenn also die Vorstellung von der Unreinheit des Todes keineswegs die hingebende Verehrung der abgeschiedenen Geister beeinträchtigt, so kann sie in Israel nicht ein Mittel gewesen sein, um den Totenkult zu unterdrücken. Finden wir doch sogar bei einem Naturvolk, wie die Kaffern, die einen lebhaften Totenkult ausgebildet haben, die Vorstellung, dafs man sich reinigen müsse, wenn man einen Toten

1) Marquardt-Wissowa III[2] (= Marquardt-Mommsen VI) p. 328ff., bes. 330f. Auch bei den Ägyptern durften sich die Priester nicht an einer Leichenfeier beteiligen, Knobel zu Lev. XXI, 1, vgl. auch de dea Syra c. 52.

2) Tylor II, 392ff., Jevons p. 76ff., Frazer, E. B. „Taboo" u. a.

3) Knobel zu Nu. XIX. Für Griechenland s. z. B. Rohde, Psyche p. 358ff.

oder ein Grab berührt hat.[1] In der That besteht ein Widerspruch hier auch nur für den, der die Trauerriten fälschlich für Kultgebräuche hält. Diese Thatsache beweist schliefslich entscheidend, dafs die Unreinerklärung des Todes nicht einem Kampfe des Jahwismus mit einem ehemals herrschenden Totenkultus ihren Ursprung verdankt, dafs der Gedanke vielmehr unabhängig vom Jahwismus entstanden und wahrscheinlich älter ist als dieser. Damit aber behält auch die oben von uns vertretene Deutung des Unreinheitsbegriffs gegenüber der von Stade u. a. befolgten Recht.

Die Untersuchung der im alten Israel üblichen Trauergebräuche hat also zunächst ein negatives Resultat ergeben. Wir haben uns überzeugt, dafs sie nicht als eine den Totengeistern dargebrachte Verehrung zu deuten sind. Vielmehr wurden wir dazu geführt, sie als Mafsregeln anzusehen, die ursprünglich den Zweck verfolgten, die Trauernden vor den Geistern der Abgeschiedenen zu schützen. Allerdings darf man sich nicht verhehlen, dafs sich Bedenken erheben lassen, z. B. ob man diese Auffassung auf alle Trauergebräuche anzuwenden hat. Aber es ist schon wichtig, dafs sie bei allen durchgeführt werden kann, und dafs sich kein Ritus der Deutung unter diesem Gesichtspunkte entzieht. Wenn wir im nächsten Abschnitt noch auf die Frage werden eingehen müssen, ob bei dem Scheren der Haare und den Selbstverwundungen etwa an Haar- und Blutopfer zu denken ist, so wird dadurch der Geltung des bisher gewonnenen Resultats nichts abgebrochen. Ferner kann es auffallen, dafs eine so überraschend grofse Anzahl der verschiedensten Trauergebräuche einen und denselben Entstehungsgrund haben sollen. Einem solchen Bedenken gegenüber mufs man nun auf das richtige Moment in der Ewaldschen Auffassung der Trauergebräuche hinweisen. Die aus Schmerz und Furcht seltsam gemischte Stimmung des Naturmenschen nach einem Todesfall ist erfinderisch in immer neuen Weisen, sich Luft zu machen; das eine Mal äufsert sie sich in altbekannten Formen, das andere Mal in ganz aufsergewöhnlichen Ausbrüchen, immer aber erkennen wir die gleiche Gefühlsstimmung. Es bestätigt diese Erklärung nur, dafs im Laufe

1) Réville I, 1, 157f. vgl. mit 146ff.

der Zeiten die übertrieben heftigen Trauerriten immer mehr eingedämmt werden und die Trauer immer einheitlichere ceremonielle Formen annimmt, ein Prozefs, der im Judentum völlig abgeschlossen vor uns liegt. W. Robertson Smith u. a. tadeln es als Einseitigkeit, dafs Frazer nur die Furcht vor den Gespenstern als das den Wilden in der Trauerzeit beherrschende Gefühl berücksichtigt habe. Der Tadel ist nicht ganz unberechtigt und wir werden im nächsten Abschnitt noch Gelegenheit haben, der Ausstellung W. R. Smiths Rechnung zu tragen. Nichts wäre verkehrter, als dem Naturmenschen, weil seine Gefühlswelt anders gebildet ist als die unsere, alle uns „natürlichen" Gefühle, wie Schmerz bei dem Verlust naher Verwandter oder Freunde, abzusprechen. Es ist aber kein Beweis gegen Frazer, wenn der eine oder andere Ritus allenfalls auch eine andere Ableitung zuläfst[1] oder, wie das Haaropfer, zu bestimmten Zeiten anders gedeutet worden ist.

Gerade die Einheitlichkeit und Durchführbarkeit des Prinzips ist ein grofser, von keinem andern erreichter methodischer Vorzug der Frazerschen Erklärung, und soviel hat er jedenfalls bewiesen, dafs der Wunsch, sich die Toten und was mit ihnen zusammenhängt, vom Leibe zu halten, den Naturmenschen in der Trauer in hohem Grade beherrscht. Findet doch selbst Erwin Rohde, dafs der Grundcharakter des griechischen Seelenkultus ein apotropäischer sei.[2]

Ebenso haben wir es nun im alten Israel gefunden. Damit eröffnet sich uns allerdings noch ein Einblick in uralte volkstümliche Anschauungen der Vorfahren Israels, der aus der Kenntnis der anthropologischen Anschauungen im A. T. nicht zu gewinnen war. Abermals stofsen wir auf antike Vorstellungen, die eine nahe Verwandtschaft mit denen der animistischen Völker zeigen, ja die selbst geradezu als animistisch zu bezeichnen sind. Es fragt sich nun, ob dies Resultat nicht die in unserem ersten Teile erreichten Ergebnisse völlig aufhebt. Indessen nur von einer Ergänzung kann hier die Rede sein. Die Vorstellungen von nepheš und ruᵃḥ werden durch unsere neuen Resultate gar nicht berührt. Es

1) Z. B. die Erklärungen von W. R. Smith, s. dessen Lect.² p. 336.
2) Psyche p. 256.

handelt sich also nur um eine Erweiterung dessen, was wir von den alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode schon kennen gelernt haben. Der älteste Glaube Israels wufste nicht nur von einem Dasein der Schatten in der Scheol,[1] sondern er fürchtete auch ihr Herumschweifen auf der Oberwelt, in der Nähe ihrer ehemaligen Wohnung und nahe bei ihrer alten Hülle. Es mag nun sein, dafs der Scheolgedanke diesen Glauben an die schweifenden Gespenster, der noch heute in dem Sohne der arabischen Wüste lebendig ist, zeitenweise zurückgedrängt hat. Indessen eine Wandlung der Vorstellung von den Totengeistern selbst hat dabei offenbar nicht stattgefunden. Das gespenstische Umherirren auf der Oberwelt ist nichts, was der Mensch sich wünschen und ersehnen könnte, sondern es ist gerade so trübselig und schattenhaft als das Dasein in der Scheol. Keineswegs hat hier, wie man es bei den Griechen annehmen zu müssen glaubt, eine Degradierung der Totengeister von göttlicher Rangstellung zu der Wesenlosigkeit der rephaîm stattgefunden. Das Motiv, das die Handlungen den Toten gegenüber beherrscht, ist nichts weniger als göttliche Verehrung. Es herrscht eine starke Abneigung davor, mit ihnen mehr als nötig zu thun haben zu müssen, ängstliche Scheu, wo man dazu gezwungen ist, rücksichtsloses Durchgreifen, wo man sie vertreiben kann.[2] Man wird freilich sagen, das Bestreben, sich vor den Toten zu schützen, sei ein Beweis, dafs man ihnen übermenschliche Macht zutraue. Aber der Schlufs ist falsch. Das Furcht erregende in dem Wesen und Wirken der Gespenster ist ihre Unsichtbarkeit und Heimlichkeit, nicht eine Macht, die sie besäfsen. Wenn man ihnen zutraut, dafs sie den Überlebenden schaden können, so bedürfen sie dazu doch keiner übermenschlichen Stärke; man glaubt nur, dafs sie ihr Dasein fortsetzen, wie sie es bisher geführt haben. Nur menschliche, nicht göttliche Kräfte schreibt man ihnen zu. Darum werden sie gefürchtet. So ist es denn das Ergebnis dieser Untersuchung: Die Trauergebräuche bedeuten keinen Kult der Toten,

1) Über die Frage nach dem Alter dieses Glaubens oben S. 55.

2) Goldziher hält Muh. Stud. I, 255 Frazer entgegen, bei den Arabern wenigstens sei das Verhalten gegen die Toten vielmehr vom Gefühl der Pietät beherrscht. Es fragt sich aber, welches überwiegt bezw. welches älter ist und ob nicht oft beide neben einander bestehen.

und in den Vorstellungen des ältesten Israel lebten die Toten nicht als göttliche Wesen, denen man Verehrung darbrachte, um sie für sich günstig zu stimmen, sondern als gespenstische Schatten, die einem unheimlich waren und vor denen man sich auf die bestmögliche Weise zu schützen suchte.

Indessen noch bleibt uns ein Komplex von Gebräuchen und Sitten zu erforschen übrig, die sich in einem gewissen Gegensatz zu den Trauergebräuchen auf die Pflege der Toten beziehen. Ihnen schreibt man natürlich eine besonders grofse Bedeutung für die Religion der Toten zu. Die Tempel dieses Kultus, meint man, seien die Gräber, und auch Opfer hätten nicht gefehlt, in Gestalt von allerlei Gaben, die den Toten dargebracht wurden. Mit der Bedeutung der Gräbersitten und der Totenopfer in Israel also werden wir uns in einem weiteren Abschnitt zu beschäftigen haben.

Zweiter Abschnitt.

Begräbnis und Totenopfer.

(Stade p. 395, 421—26; Schwally p. 48ff., 54ff.; Oort 354ff.; Grundt p. 21ff., 27fl.; Frey 188ff., 87ff.; Benzinger Art. „Begräbnis bei den Hebräern" in HRE³; Kamphausen Artt. „Begräbnis" und „Gräber" in Riehms HWB²; Perles MGWJ X l.c.)

Die alten Israeliten pflegten ihre Toten zu begraben. Feuerbestattung kommt nur einmal, 1. Sa. XXXI, 12, vor. Hier liest Klostermann für ויספדו וישׂרפו „sie hielten die Trauerklage um ihn", vielleicht mit Recht. Über eine andere mögliche Auffassung s. gleich nachher. מסרפו Am. VI, 10 ist, auch wenn man von der Textverderbnis absieht, die vielleicht vorliegt, nicht von einer regelrechten Bestattung zu verstehen. Wahrscheinlich ist das Wort auf die Sitte zu beziehen, dafs die Opfer einer Seuche als im hohen Grade tabu verbrannt wurden.[1] Denn so geschieht es mit denen, die dem ḥerem verfallen sind. Aḥan wird mit seiner ganzen Familie gesteinigt und verbrannt, Jos. VII, 25. Ein gleiches Schicksal droht Jahwe durch Jesajas Cap. XXX, 33 dem Assyrer, und auch

1) Vgl. auch W. R. Smith, Lectures² 372, Anm. 3, der Lev. XX, 14, XXI, 9 vergleicht.

der Spruch XXXIII, 12 wird so zu verstehen sein: die Völker werden zu Kalk verbrannt werden. Danach ist der Tadel zu erklären, den Amos über Moab deswegen ausspricht, weil es die Gebeine des Edomiterkönigs zu Kalk verbrannt habe, Amos II, 1. Der Frevel der Moabiter kann natürlich nicht in dem liegen, was nach Jes. XXXIII in Jahwes Namen geschehen soll. Jedenfalls hatten die Moabiter das Grab eines in Friedenszeiten verstorbenen Edomiterkönigs geschändet und waren mit seinen Überresten[1] verfahren, wie mit Leichen von Besiegten, vgl. die folgenden Ausführungen. Dafs man überhaupt hochgradig heilige oder unreine Stoffe den Flammen zur Vernichtung übergab, lehren die Gesetzesbestimmungen über das Verfahren mit Opferresten, Lev. IV, 12, 21, VI, 23, VII, 17, 19. Es mag sein, dafs danach auch 1. Sa. XXXI, 12 zu erklären ist.

Dagegen war die herrschende Bestattungssitte das Begraben[2], und man legte ihrem ordnungsmäfsigen Vollzuge grofsen Wert bei. Nicht regelrecht begraben zu werden, galt als ein grofses Unglück. Daher ist es eine furchtbare Drohung, wenn der Prophet verkündigt, dafs am Gerichtstage die Erschlagenen Jahwes unbetrauert, ungesammelt und unbegraben im Lande umherliegen werden, Dt. XXVIII, 26, Jer. IX, 21, XXV, 33, dafs sie den Vögeln unter dem Himmel und den Tieren des Feldes als Frafs dienen sollen, Jer. XVI, 4, vgl. VII, 33, XXII, 18f., Ez. XXIX, 5.[3] Noch schlimmer, wenn die Gebeine wieder aus den Gräbern herausgerissen werden und auf dem Felde als Mist für den Acker dienen, Jer. VIII, 1ff. Darum macht auch Jehu die Drohung Elisas, 2. Rg. IX, 10, an Isebel nicht wahr, sondern läfst ihre Leiche begraben, „ist sie doch eines Königs Tochter", v. 34. Dagegen läfst man im fremden Lande die Leichen der Feinde auf der Walstatt liegen, Jes. XXXIV, 3, Jer. XIV, 18, Ps. LXXIX, 2f., und das ist das ärgste, was man dem

1) עצמות gewöhnlich für Totengebeine, s. d. Lex.

2) Über Anlage der Gräber u. dgl. s. die angeführten Artikel von Kamphausen und Benzinger.

3) Babylonische Fluchformeln schliefsen oft mit dem Wunsche, dafs der Verfluchte des Begräbnisses verlustig gehen solle, A. Jeremias l. c. 47, 51. Die Verfluchungen der Grabesschänder auf phönizischen Sarkophagen sind nachgerade genugsam bekannt, s. Pietschmann, Phönizier p. 193.

besiegten und erschlagenen Gegner anthun kann, Ez. XXXIX, 4,[1] denn er ist dadurch in Ewigkeit geschändet.[2] Darin erreicht nach Jes. XIV, 18f. der König von Babel den Tiefpunkt seines Sturzes, dafs sein Leichnam unter Haufen von Getöteten wie zertretenes Aas auf der Walstatt liegt, während die Könige, über die er einst im Leben geherrscht hat, ein jeder in Frieden in seinem Mausoleum

---

1) Ganz ebenso bei Assyrern und Babyloniern, A. Jeremias l. c. p. 54ff.

2) Dies scheint der t. t. חָלָל, vollständig חַלַל־חֶרֶב zu bedeuten. Gunkel hat ihn von חלל Pi., schänden, entweihen ableiten wollen, andere (s. Budde z. Hiob XXVI, 13) halten die alte Ableitung von einem besonderen Stamm חלל „durchbohren“ fest. Eine Entscheidung ist schwer zu treffen. Budde hat recht, wenn er 1. Sa. XXXI, 8, vgl. mit v. 1, gegen Gunkel geltend macht. Wenn man v. 1 liest, dafs ḥalalim fallen (auch Ez. VI, 7), so kann hier ḥ. nicht auf die Schändung der Leichen bezogen werden. Diese erfolgt vielmehr v. 8 am nächsten Tage, s. oben die Fortsetzung des Textes. Andererseits heifst aber ḥalal-ḥereb auch nicht blofs „jemand, der durchs Schwert gefallen ist“. Denn die „Helden der Vorzeit“, Ez. XXXII, 26, LXX, die ja auch im Kampfe gefallen sind, werden doch den ḥ.-ḥ. als bevorzugt gegenübergestellt. Der Grund ist wohl der, dafs sie ehrenvoll bestattet worden sind, die ḥ.-ḥ. aber nicht. Das spräche also für Gunkel. Dieselbe Gegenüberstellung finden wir auf der XII. Tafel des Nimrod-Epos, A. Jeremias p. 50 u. 56, vgl. p. 50 Anm. 3 und p. 104. — Nu. XIX, 16 und Dt. XXI, 1ff. ist unter dem ḥalal offenbar ein Ermordeter zu verstehen. An eine „Schändung“ der Leiche ist wohl nicht gedacht, wohl aber hat der Mörder sein Opfer unbestattet liegen lassen. Jer. LI, 52, Ez. XXVI, 15 können die ḥalalim sogar noch stöhnen, sind also nur schwer verwundet, mögen aber trotzdem „geschändet“ heifsen; Hiob XXIV, 12 sind sie tot. Ez. XXVIII, 7, 8, 9 folgen kurz aufeinander חָלַל (= schänden), חָלָל und מְחֻלָלֵי (Corn. Smend em. מְחוֹלְלֵי). Es liegt sehr nahe, diese drei Formen auf dieselbe Wurzel zurückzuführen. Aufserdem mufs nach dieser Stelle „den Tod eines ḥalal sterben“ ein besonders schreckliches Schicksal sein, was die überlieferte Deutung, wie sie auch Bertholet KHC XII z. St. noch giebt, nicht erklärt. Nach den oben aus dem Nimrod-Epos angeführten Stellen ist der Tod in der Schlacht besonders ehrenvoll, s. A. Jeremias p. 50 Anm. 3. Jes. XXII, 2 endlich steht חללי־חרב parallel מֵתֵי מִלְחָמָה und der Prophet kennt noch ein schimpflicheres Los als dieses: zu fliehen und gefangen genommen zu werden; aber auch die Gefangenen werden ja mifshandelt. — Man sieht, eine eindeutige Entscheidung im Sinne Gunkels oder Buddes ist nicht möglich, ohne einzelnen Stellen Gewalt anzuthun.

ruhen. Man begnügte sich aber nicht damit, die Leichen der gefallenen Feinde unbegraben liegen zu lassen, sondern man verstümmelte sie sogar. So zerstückten die Philister die Leichen Sauls und Jonathans, 1. Sa. XXXI, 8ff., David hieb Goliath den Kopf ab 1. Sa. XVII, 51, Agag wurde vor Jahwe in Stücke zerhauen, 1. Sa. XV, 33,[1] vgl. 2. Sa. IV, 12. Auch diese Verstümmelungen der Leichen waren bei den Assyrern häufig.[2]

Woher stammen nun diese Anschauungen, und wie ist die Sitte des Begrabens zu erklären, samt allen Vorstellungen, die sich damit verbinden? Schwally hat recht glücklich daran erinnert, dafs auch vergossenes Blut bedeckt werden mufste, indem man eine Handvoll Erde darauf warf. Sonst kann die Seele des Gemordeten nicht zur Ruhe kommen, s. o. S. 48. Auch bei den Römern und Griechen war es Sitte, einen Toten, den man am Wege fand, dadurch zu bestatten, dafs man sein Antlitz wenigstens mit Erde bedeckte.[3] Nun ist es ein weit verbreiteter Glaube, der vor allem bei animistischen Völkern zu Hause ist, dafs die Geister der Menschen, die nicht ordentlich begraben sind, ruhelos auf der Erde umherschweifen, bis sich jemand findet, der sie durch eine regelrechte Bestattung zu der ersehnten Ruhe bringt.[4] Darum legt man bei den meisten Völkern Gewicht darauf, die Verstorbenen zu bestatten, und bei den Völkern des Altertums hat ja die Sorge für das Begräbnis der Toten eine grofse Bedeutung im Volksleben besessen.[5] Der Grund war, dafs man die Toten zur Ruhe bringen

1) Diese Stelle läfst allerdings auch eine andere Deutung zu.

2) A. Jeremias 56f.; ähnliches berichtet Waitz-Gerland VI, 150ff.

3) Mommsen-Marquardt VI², 308, HKlAW IV, 2², p. 319, A. 21 bis 25, IV, 1, 2. H.² p. 217.

4) Tylor III, 24; Waitz-Gerland passim, z. B. VI, 304; vgl. Rohde, Psyche 204ff.; A. Jeremias p. 54.

5) Vgl. die Anführungen aus dem CIS bei André p. 20ff., aufserdem Ed. Meyer, Ägypten 83ff., 92ff., GdA I, 76ff., 181f.; Ad. Erman, Ägypten II, 413ff., Tiele-Gehrich GRA I, 45f., Pietschmann, Phönizier 192ff., Justi, Gesch. d. alten Persiens 89ff., F. Hommel, Gesch. Bab. u. Ass. passim; A. Jeremias, Vorstellungen etc. 50ff.; Rohde, Psyche 200ff., Register unter „Begraben“; HKlAW IV² und Marquardt-Mommsen VII², ll. cc.; Chantépie de la Saussaye RG² I, 129ff., 210f., 240f., II, 254, 302f. etc.; Fustel de Coulanges, La cité antique ¹⁴ p. 10ff.

wollte, denn das Herumschweifen in der Nähe des Grabes war qualvoll für sie. Dann aber war man es auch der Rücksicht auf sich selbst schuldig, sich die Geister nicht zu nahe kommen zu lassen. So haben es offenbar auch die Hebräer gehalten, wahrscheinlich seit den ältesten Zeiten; denn auch bei den Arabern waren und sind noch entsprechende Vorstellungen und Bräuche lebendig.[1]

Man hat nun die Sorge für eine eilige Bestattung der Toten vielfach aus der Rücksicht darauf erklärt, dafs die Leichen das Land Jahwes verunreinigten. Schwally hat dagegen geltend gemacht, die Gräber seien nach Nu. XIX, 16 ebenfalls unrein, der angegebene Zweck werde also durch die Bestattung nicht erreicht. Er hält die Bestattung vielmehr für eine Ehre, die dem Toten angethan werde. Ez. XXXIX, 12 und 16 besagt aber ausdrücklich, dafs durch das Begraben von Gog und Magog das Land gereinigt werden soll. Wenn man die Leichen der in Kanaan gefallenen Feinde begrub, so geschah dies, um sie sich vom Halse zu schaffen, aber nicht, um dem gefallenen Feinde eine Ehre zu erweisen. Freilich ist die Bestattung des Leichnams auch eine Wohlthat für die abgeschiedene Seele.[2] Das beweist aber nur, wie armselig das Dasein ist, das sie führen mufs. Wenn nämlich ein Leichnam unbestattet bleibt, so ist er in Gefahr, verstümmelt zu werden. Das Dasein der Schatten aber ist so sehr eine Fortsetzung des Erdenlebens, dafs die Toten an all den Gebrechen und Wunden leiden, die der Leichnam aufweist, s. o. S. 50. Will man nun einen Menschen auch für seine jenseitige Existenz vernichten, so zerstückelt und vernichtet man auch noch seinen Leichnam.[3] Daher erklärt sich die schauerliche Sitte, die Leichname der Feinde zu verstümmeln. Mit

---

1) Charles M. Doughty, Travels in Arabia deserta, Cambridge 1888 I, 448 ff.

2) The existence of the ghost depends upon the manner of death and the mode of burial, Lubbock, Origin 162.

3) Tylor I, 407; Spencer VI, 712. In deutschen Sagen erscheinen manchmal Hingerichtete mit dem Kopfe unter dem Arm. — Daraus ergiebt sich, dafs die völlige Vernichtung des Leichnams durch Feuerbestattung eine Abschwächung des Glaubens an die Geister zur Folge haben mufs, s. o. S. 56, Rohde, Psyche 26.

furchtbarer Deutlichkeit bezeugt eine Inschrift Asurbanipals den Sinn dieses Gebrauches: der König sagt von einem besiegten Feinde, dem er das Begräbnis verweigert hat: Mehr als früher machte ich sein Totsein, hieb ihm den Kopf ab.[1] Umgekehrt bildet dieser Glaube das Motiv für die bewunderte That der Rizpa, 2. Sa. XXI.[2]

Neben der Sitte, die Toten zu begraben, kommt aber auch die Bestattung von Leichen unter mächtigen Steinhaufen vor. So warfen Joabs Krieger die Leiche Absaloms in eine Grube im Walde. und türmten Steine über ihm auf, 2. Sa. XVIII, 17. In alter Zeit schon erzählte man sich, dafs unter dem grofsen Steinhaufen im Thale Achor die Gebeine Achans und seiner Familie lägen, und unter dem Steinhaufen bei den Ruinen von Ai sollte der Leichnam des von Josua besiegten Königs ruhen, Jos. VII, 26, VIII, 29. Aber es scheint, dafs nur die Leichen solcher Leute gesteinigt wurden, die vom herem getroffen waren. Diese galten vielleicht als besonders unruhige Geister, und man glaubte, nur eine grofse Last könne sie fest an ihren Ort bannen. Ein merkwürdiger Überrest dieser Sitte hat sich bis ins Mittelalter bei den Juden erhalten. Nach Moëd Q. 15[b], Berach. 19[b] liefs der oberste Gerichtshof auf den Sarg der im Banne Verstorbenen durch einen Delegierten einen Stein legen, „zur Sühne", wie man sagte. Die mittelalterlichen Rabbinen schafften diese Steinigung des Sarges ab.[3] Dafs dieser Stein eine sühnende Bedeutung gehabt haben sollte, ist nun gewifs spätere Eintragung. Ursprünglich sollte damit der Sargdeckel belastet werden, und der Gedanke war derselbe wie einst, wo der Leichnam selbst gesteinigt wurde. Nun ist aber die Steinigung der Leichname keineswegs etwas den Hebräern eigentümliches. So pflegen die Araber noch heute Menschen, die ermordet aufgefunden werden, an Ort und Stelle unter einem Steinhaufen zu bestatten, zu dem

1) A. Jeremias l. c. p. 57.

2) Man wartete manchmal nicht einmal darauf, bis der Feind tot war, sondern verstümmelte den noch Lebenden in gräfslicher Weise. Das meint 1. Sa. XXXI, 4. Vgl. auch Jdc. I, 6f. Auch Indianer u. a. Völker nahmen womöglich lebenden Feinden ihre Trophäen ab und liefsen sie dann eines qualvollen Todes sterben.

3) S. z. B. Perles MGWJ X, 378.

jeder Vorübergehende gehalten ist, ein Steinchen hinzuzufügen.[1] Die Geister von Ermordeten, deren Tod nicht gesühnt ist, gelten ja allgemein als besonders unruhig und gefährlich. Vermutlich haben auch die im Banne Gestorbenen in diesem Rufe gestanden. Wenn wir aber bei den Arabern die Sitte finden, über jedem begrabenen Leichnam einen Steinhaufen zu errichten, und also arabische Gräber in der Wüste durch kleine Steinhaufen kenntlich sind, so spricht dies nicht gegen die obige Erklärung. Denn der letzterwähnte Gebrauch hat seinen Grund mit darin, dafs die Nomaden keine tiefen Gräber anlegen können.[2] So dient der Steinhaufen auf dem Grabe zum Schutze des Leichnams gegen eine Störung seiner Ruhe. Natürlich kann hierin noch weniger als bei dem Begraben die Absicht gefunden werden, den Toten kultisch zu ehren. Vielmehr geben die Bestattungsgebräuche von demselben Glauben an die Totengeister Kunde, den wir schon aus den Trauergebräuchen erschlossen hatten.

Soviel wir wissen, begrub man in Israel die Toten nicht in der Stadt, sondern legte die Begräbnisplätze vor den Thoren an. Nun glaubt man, diese Ordnung, die nach Nu. XIX, 16 mit der Unreinheit der Gräber motiviert sei, für eine Mafsregel der jahwistischen Polemik gegen den Totenkultus ansehen zu dürfen. Die Anschauung, wie sie Ez. XLIII, 7 ausspricht, stehe im bewufsten Gegensatz zu dem Glauben der alten Zeit. Früher nämlich seien die Gräber „natürlich“ heilig gewesen,[3] man habe die Toten in der Stadt, ja sogar in den Wohnungen selbst begraben, nach 1. Sa. XXV, 1 (vgl. XXVIII, 4), 1. Rg. II, 34, 2. Chr. XXXIII, 20.[4]

1) Vgl. Riehm, Art. „Stein“ HWB[2] und K. Haberland, Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen, in ZVP XII, 1880, p. 289 bis 308, der die Verbreitung der Sitte über die ganze Erde darthut. S. auch Waitz-Gerland VI, 412.

2) Burckhardt, Bemerkungen p. 81; Goldziher, Muh. Studien I, 232f.; Doughty, Arabia deserta I, 170, 450. Die Phönizier brachten auf den Gräbern aufrecht stehende Steinmale an, Pietschmann p. 198. Vielleicht hat diese Sitte den gleichen Ursprung wie die der Araber.

3) Schwally p. 57.

4) Ebda. p. 55. Man beruft sich dafür wohl auch auf die Parallele mit den Griechen und Römern, die in ältester Zeit ihre Toten im Hause begraben haben sollen, Fustel de Coulanges, La cité antique p. 30f.

Nun wird an letzterer Stelle allerdings das ויקברהו ביתו anstandslos übersetzt „sie begruben ihn in seinem Hause", obgleich die Präposition fehlt.[1] In der Parallelstelle 2. Rg. XXI, 18 dagegen liest man בגן ביתו, „im Garten seines Hauses" und so lesen auch LXX in 2. Chr. XXX, 20. Dies wird in beiden Stellen der ursprüngliche Text gewesen sein, in MT ist nur בגן ausgefallen. Der Zusatz im Königsbuch „im Garten Ussas" ist wohl eine (richtige) aus v. 26 abstrahierte Glosse, mag hier LXX Luc.[2] oder MT im Rechte sein. Eine von den oben genannten Stellen fällt also aus. Nun ist Joabs „Haus" nach 1. Rg. II, 34 in der Steppe. Seine Wohnung aber mufs er doch in Jerusalem gehabt haben; ein Wohnhaus in der Steppe wäre etwas sonderbar.[3] Was ist es aber dann für ein „Haus", das Joab in der Steppe hat? Kein Zweifel, es ist sein Grab gemeint. Dafs Gräber als Häuser bezeichnet werden, finden wir bei den Phöniziern[4] und den Ägyptern[5], und vollends wo es sich um die Gräber der Könige und Vornehmen handelt, die eine mehr oder weniger reiche architektonische Ausstattung besafsen, hat es gar nichts auffallendes.[6] Obendrein haben wir in Jes. XIV, 18[7] und Hi. III, 15[8] sichere Belege für בית im Sinne von „Grabgebäude". Nehmen wir diese Erklärung an, so wird es uns verständlich, dafs das „Haus" Joabs in der Steppe lag. Steht es aber so, so werden wir auch das „Haus" Samuels, 1. Sa. XXV, 1 von seinem Grabe verstehen dürfen. Wissen wir doch auch ganz genau, dafs die judäischen Könige von David herab bis auf Ahaz[9] in einer

Indessen beruhen diese Angaben der Alten jedenfalls auf einem Irrtum, wie wir später sehen werden.

1) Der Gebrauch des blofsen Accusativ auf die Frage Wo? ist zwar keineswegs unerhört, doch pflegt er dann ein Nomen im Genitiv bei sich zu haben. Jes. XVI, 2 steht die Umschreibung des Gen. mit לְ, Ges.-Kautzsch § 118g.

2) S. Kautzschs Übersetzung, textkrit. Anm. z. St.

3) Benzinger läfst Joab seinen „Hof" in der Steppe haben.

4) Pietschmann p. 193.

5) Ed. Meyer, Gesch. d. a. Ägyptens 92, 94, 98.

6) Auch Römer und Griechen sahen die Gräber als Wohnstätten an und richteten sie demgemäfs ein, Marquardt-Mommsen VII², 365f.

7) S. Cheyne z. St.

8) S. Duhm z. St.

9) Vielleicht war nachher kein Platz mehr in der Anlage.

grofsen Grabanlage beigesetzt wurden, die nicht im Königspalaste gelegen hat. Denn Neh. III, 16 bestimmt die Lage eines Punktes der Mauer von Jerusalem als „gegenüber den Davidsgräbern" befindlich. Dort führte eine Treppe zur Burg hinauf, v. 15, an der Hiskias Grab lag, 2. Chron. XXXII, 33. So werden wir uns denn die „Gräber Davids" (2. Rg.) oder „Gräber der Nachkommen Davids" (2. Chron.) als ein grofses Mausoleum zu denken haben, das als selbständiges Bauwerk am Abhange des Burgberges, vielleicht unter Benutzung vorhandener Höhlen, errichtet war. Damit scheint freilich Ez. XLIII, 7 f. nicht zu stimmen. Dort heifst es, die Israeliten hätten die Schwelle ihrer Königsgräber neben Jahwes Schwelle und ihre Pfosten neben Jahwes Pfosten gesetzt, so dafs nur die Wand zwischen beiden war. Der Widerspruch besteht aber nur dann, wenn man die „Wand" Ezechiels allzu wörtlich auffafst. Wenn die Königsgräber am Abhange des Tempelberges nach dem Tyropöonthale zu lagen[1], waren sie freilich nicht unmittelbar Wand an Wand mit dem Tempel, aber doch in seiner nächsten Nachbarschaft.[2]

Allerdings haben nun hiernach die Gräber der judäischen Könige zwar nicht im Palast, aber doch innerhalb der Mauern Jerusalems gelegen. Dasselbe gilt von den Gräbern der Könige von Israel. Diese wurden zuerst in Thirza, seit Omri in Samaria begraben 1. Rg. XVI, 6, 28, XXII, 37, 2. Rg. X, 35 etc. Auch sonst wird es geschehen sein, dafs hochstehende Leute ihre Gräber in der Stadt anlegten. Samuel wurde in Rama bestattet, 1 Sa. XXV, 1, das Grab der Sauliden lag in Zela, 2. Sa. XXI, 14. Hat man aber darin wirklich Reste einer älteren Sitte zu sehen, der das Grab als etwas Heiliges galt und die sich noch nicht vor der Nachbarschaft der Leichen fürchtete? Nun haben gewifs Landbewohner, die bei ihren Höfen Grundbesitz hatten, auch noch in späterer Zeit ihre Toten auf ihrem eigenen Grund und Boden, also

1) S. Mühlau, Art. „Jerusalem" N. 4 in Riehms HWB.

2) Andere denken dabei an die Königsgräber im Garten Ussas 2. Rg. XXI, s. o., und suchen den Garten Ussas im Vorhofe des Palastes Salomos. Das ist wohl möglich, indessen auch dann grenzten die Gräber nur an den inneren Tempelvorhof, nicht an die Gebäude selbst. S. Bertholet zu Ez. XLIII, 7.

auch in der Nähe ihrer Häuser, begraben, wenn man dies auch nicht mit Gen. XXIII beweisen kann[1], denn ein Haus hat Abraham dort nicht. Aber schon Joab hatte sich sein Erbbegräbnis in der Steppe gebaut, und so hat man in den Städten jedenfalls schon früh begonnen, die Begräbnisplätze aufserhalb der Mauern anzulegen, wie wir es auch bei den Ägyptern, Babyloniern, Phöniziern, Griechen, Römern und anderen Völkern finden. Dafs das königliche Mausoleum am Burgberge angelegt wurde, widerspricht dem nicht. Es fragt sich nun, sind praktische Gründe für diesen Wechsel der Sitte mafsgebend gewesen oder hat man ihn dem wachsenden Einflusse der Jahwereligion zuzuschreiben? Für die letztere Ansicht scheint Ez. XLIII, 7 zu sprechen, wonach der Name Jahwes durch die פגרת der Israeliten und durch die Nachbarschaft der Königsgräber mit dem Tempel verunreinigt worden sein soll. Aber die Behauptung Schwallys (p. 78), die von Ezechiel genannte פגרת könne nur Totendienst sein, wird durch cap. XVI, XXIII, insbes. VIII, 5 ff. und XXIII, 38 ff. widerlegt.[2] Ebensowenig ist die Bemerkung des Propheten gegen die Königsgräber auf Totenkultus gemünzt. Darf doch nach Ezechiel auf dem hochheiligen Gebiet (XLIII, 12) auch kein Palast mehr neben dem Tempel stehen! So mufs natürlich erst recht alles, was mit Gräbern und Leichen zusammenhängt, von dem heiligen Berge verschwinden. Dies Verlangen aber ist nichts für die Jahwereligion auszeichnendes. Auch in den heiligen Tempelbezirken der Griechen durften keine Gräber angelegt werden, in Delos mufste sogar die ganze Insel von Grabanlagen frei sein.[3] Wir konstatieren also bei Ezechiel gegenüber früheren Zeiten nur eine Verschärfung des Tabu, das auf den heiligen Stätten ruht, wie wir sie überhaupt nach dem Exil beobachten können. Dafs die Verlegung der Begräbnisplätze vor die Stadtmauern damit nichts zu thun hat, würde einleuchten, auch wenn wir nicht durch die gleiche Erscheinung bei anderen Völkern, die nicht im Verdachte einer Polemik gegen den Totenkultus stehen, ausdrücklich darauf hingewiesen würden.

---

1) So Benzinger HRE[3] II, p. 532, 2.
2) S. Bertholet in KHC XII zu Ez. XLIII, 7.
3) Schoemann II[3], 365.

Zu demselben Resultat führt eine Erwägung von der entgegengesetzten Seite her. Diejenigen, welche die Bestattung der Leichen in den Häusern für die älteste und ursprüngliche Sitte ansehen, stellen sich vor, die Toten hätten für heilige und verehrungswürdige göttliche Wesen gegolten und deshalb habe man ihre Überreste in den Häusern behalten. Nun giebt es noch heutzutage Völker, die wenigstens zeitweise die Leichen oder Leichenteile von ihren Angehörigen in ihren Wohnungen oder in deren Nähe beisetzen.[1] Die Folge ist, dafs man diese Häuser womöglich so lange unbewohnt läfst oder doch die Berührung mit den Überresten der Toten ängstlich meidet. Daneben haben auch diese Völker schon bestimmte Begräbnisplätze wenigstens für die Vornehmen, wie denn andere Naturvölker ihre Toten niemals in der Nähe der Wohnungen belassen. Man kann getrost behaupten, dafs die Vorstellungen über die Heiligkeit der Toten, wie sie den alten Hebräern zugeschrieben werden, bei keinem Volke weder in alter noch in neuerer Zeit nachweisbar sind. Wohl aber finden wir, dafs auch bei den Naturvölkern das Verfahren mit der Leiche von denselben Gedanken beherrscht wird, wie bei den Hebräern. Dann wird es aber unmöglich, diese aus dem gegen jeden Totenkultus polemisierenden Einflusse der Jahwereligion herzuleiten.[2]

Allerdings würde hierüber anders zu urteilen sein, wenn es wahr wäre, was die meisten Neueren[3] aus Gen. XXXV, 20 schliefsen, dafs in der Regel auf den Gräbern Masseben errichtet worden seien, die dem Kulte der Verstorbenen dienten. Dann wären die Gräber in der That „heilige" Stätten gewesen; denn wo eine Massebe steht, da ist auch eine Kultusstätte. Wir hätten dann in jener Sitte den vollgiltigen Beweis, dafs die Gräber Stätten eines ganz regelmäfsigen Totenkultus mit Opfern und Spenden gewesen wären. Indessen das Grab Rahels, Gen. XXXV, 20, ist auch das einzige, von dem berichtet wird, dafs es durch eine Massebe ausgezeichnet war, dem wir also auch den Charakter als Kultstätte zusprechen müssen. Nun ist

---

1) Polynesier: Waitz-Gerland VI, 405 ff.

2) Auch Benzinger leitet die Anlage von Begräbnisplätzen vor den Stadtmauern aus praktischen Rücksichten ab, l. c. 532, 9 ff.

3) z. B. Schwally p. 58.

aber doch streng genommen Rahel, wie schon oben gesagt wurde, keine gewöhnliche Sterbliche, sondern eine der Ahnengestalten des Volkes. Selbst also wenn dies Rahelgrab ein wirkliches Grab wäre, würde man aus seinem Charakter als Kultstätte keinen verallgemeinernden Schluſs ziehen dürfen.[1] Ebensowenig darf man aus dem Bericht v. 20[a], Jakob habe auf dem Grabe seines Weibes einen Malstein errichtet, ohne weiteres schlieſsen, das sei eine allgemeine Sitte gewesen. Denn jener Bericht beruht einzig darauf, daſs der Berichterstatter eine Massebe auf dem Grabe Rahels kannte, v. 20[b], und nicht anders dachte, als Jakob müsse sie selbst gesetzt haben. Wenn es nun mit diesem Malstein eine besondere Bewandtnis haben wird, so ist Schwallys Schluſs von der Heiligkeit des Rahelgrabes auf die Heiligkeit aller Gräber überhaupt unstatthaft. Auſser Gen. XXXV, 20, hören wir nämlich nur noch einmal, 2. Rg. XXIII, 17, von einem Steindenkmal[2] auf einem Grabe, und zwar auf dem Grabe des Gottesmannes von 1. Rg. XIII, das zu Bethel war, vgl. v. 29 ff. Allerdings kommt dieses Steinmal dem Könige Josia verdächtig vor, aber wenn er es stehen läſst, so hat man darin gewiſs kein Kultusobjekt zu sehen.[3]

Es ist somit eine nach jeder Seite unerweisliche Behauptung, daſs die Gräber im alten Israel als „heilige" Stätten gegolten hätten und erst vom Jahwismus als unrein verpönt worden seien. Die israelitischen Gräber waren nicht „Tempel des Totenkultus". Vielmehr haben wir gesehen, daſs der Vorstellungskreis, der die Bestattungsgebräuche in Israel umgiebt, dem Toten ein wenig beneidenswertes Dasein im Vergleich zu den Lebenden zuschreibt, geschweige denn, daſs er eine göttliche Schätzung der Toten in sich

---

1) Später werden wir uns mit dem kultischen Charakter des Rahelgrabes noch eingehender zu beschäftigen haben.

2) צִיּוּן, nach Ez. XXXIX, 15 wahrscheinlich ein Steinhaufen.

3) Im übrigen hat Benzinger recht, wenn er sagt, daſs sich „bei den Israeliten keine Spur von der phönizischen Sitte findet, den Platz eines unterirdischen Grabes durch ein Steindenkmal zu bezeichnen", HRE[3] II, 533. Perles bemerkt l. c. 393: „Der Grabsteine geschieht im Talmud noch keine Erwähnung". Die Deutung von Hiob XXI, 32[b] auf einen Grabstein ist unmöglich, s. Budde und Duhm zur Stelle und lies mit ihnen und Merx יִשְׁקוֹד für יִשְׁקֹד.

schlösse. Und wenn wir uns nun zu der Betrachtung der alttestamentlichen Stellen wenden, wo die „Totenopfer" erwähnt werden, so werden wir aufmerksam darauf zu sehen haben, dafs wir die Bedeutung dieser „Opfer" richtig einschätzen, um die Vorstellung von den Totengeistern, die dabei zu Grunde liegt, recht würdigen zu können.

In späterer Zeit finden wir bei den Israeliten sowohl das Leichenmahl als auch die Sitte, Spenden an Speise und Trank auf die Gräber zu stellen.[1] Im A. T. hören wir nur wenig von diesen Gebräuchen und das wenige ist nicht einmal ganz sicher zu deuten.

Nehmen wir zunächst Jer. XVI, 7.[2] Der überlieferte Text (v. 6^b und 7) lautet folgendermafsen:

6^b לֹא יִסָּפְדוּ לָהֶם וְלֹא יִתְגֹּדַד וְלֹא יְקָרַח לָהֶם

7^a $^\alpha$וְלֹא יִפְרְסוּ לָהֶם עַל־אֵבֶל $^\beta$לְנַחֲמוֹ עַל־מֵת

7^b $^\alpha$וְלֹא־יַשְׁקוּ אוֹתָם כּוֹס תַּנְחוּמִים $^\beta$עַל־אָבִיו וְעַל־אִמּוֹ

Damit stimmen LXX überein, nur dafs bei ihnen das zweite להם in 6^b fehlt, statt des להם in 7$^{a\alpha}$ ein לָחֶם und für אותם 7$^{b\alpha}$ der Singular *αὐτὸν* steht. Schwally erklärt die Stelle so: v. 6 sind die Trauernden das Subjekt, die Toten (להם) das (entferntere) Objekt. Da im folgenden kein Objektswechsel angedeutet ist, so sind auch v. 7 die Toten Objekt, also להם und אותם auf die Toten zu beziehen. Da die Singularsuffixe in 7$^{a\beta}$ und 7$^{b\beta}$ nicht zu den Pluralen in α stimmen, so korrigiert Schwally nach LXX לנחמו in לנחם; über die anderen Suffixe aber ist damit auch „der Stab gebrochen", obgleich sowohl LXX als MT sie überliefern. Der so zurechtgemachte Text besagt nunmehr: man wird den Toten kein Trauerbrot brechen und sie nicht mit dem Trostbecher tränken; und er ist von Leichenmahlzeiten zu verstehen, bei denen, wie bei

---

1) Vgl. Oort p. 354 ff., Grundt p. 27 f., Perles p. 394 mit dem Citat aus Jos. BJ II, 1, 1: *καὶ τὴν ἐπιτάφιον ἑστίασιν πολυτελῆ τῷ πλήθει παρασχών, ἔθος δὲ τοῦτο παρὰ Ἰουδαίοις πολλοῖς πενίας αἴτιον κτλ.* Gräberspenden Sir. VII, 33, XXX, 18, XXXVIII, 16, Tob. IV, 7.

2) Dazu Schwally p. 22 f., Frey p. 90 ff., Graf u. Giesebrecht zur Stelle.

Opfermahlzeiten der Gottheit, so hier dem Toten als göttlichem Wesen sein Teil gegeben wurde. Dies letztere meint Schwally in dem von ihm hergestellten עַל נחם ausgedrückt finden zu dürfen; dies heifse ohne Suffix „Tröstungen vollziehen“.[1] Indessen, was heifst das: die Toten mit dem Becher der Tröstungen für Vater und Mutter tränken? Wenn Schwally nicht auf halbem Wege stehen bleiben will, mufs er auch על־אב ועל־אם streichen. Auf diese Weise kommt dann ein Text zustande, der in der That Schwallys Ansicht über die Totenopfer bestätigt.

Aber in einer solchen Textbehandlung steckt ein methodischer Fehler. Schwallys Rekonstruktion des Textes ruht auf dem להם v. $7^{a\alpha}$. Unter der Voraussetzung, dafs es dasselbe bedeute wie להם v. 6, wird der Text 7^{b}, der an sich einen guten und verständlichen Sinn giebt, willkürlich zurechtgeschnitten, bis er etwas ganz anderes bedeutet. Jenes להם aber ist kritisch verdächtig, wie aus den Angaben oben zu ersehen ist; es ist deshalb das einzig richtige, von den Teilen der Verse 6 und 7 auszugehen, die textkritisch unverdächtig sind, und von ihnen aus auf den Sinn der verdorbenen Stellen zu schliefsen. Nun ist der Sinn von v. 6 und 7^{b} völlig klar. Aufser den in v. 6 genannten Sitten der Klage, der Einritzungen und der Glatze wird in der grofsen Katastrophe, die Jahwe ankündigt, auch die Sitte aufhören, „sie“ (LXX *αὐτὸν*) mit dem Trostbecher wegen[2] seines Vaters und seiner Mutter zu tränken. Daraus ergiebt sich, dafs אותם nicht die Toten sein können, wie להם v. 6, sondern die Trauernden, und dies wird ganz unzweifelhaft, wenn etwa für אותם mit LXX אותו zu lesen ist. Allerdings hat der Objektswechsel etwas störendes. Aber er ist doch nicht so hart, als der Subjektswechsel in v. 6^{a} und 6^{b}, wo in den Worten לֹא יִסָּפְדוּ וְלֹא יִתְגֹּדְדוּ לֹא יִקָּבְרוּ erst die Toten, dann die Trauernden Subjekt sind, ohne die leiseste Andeutung eines solchen Wechsels im Texte.

Wir kommen nun zur Erklärung von 7^{a}. Zunächst steht hier die Bedeutung des Verbums fest. לא יפרסו, sie werden nicht

1) S. auch Schwally, Miscellen ZAW XI, 1891, 253 ff.

2) Nur so kann עַל übersetzt werden, wenn man den Text stehen läfst, nicht aber wie Stade will: „mit Vater und Mutter“.

brechen, d. h. Brot, ist parallel לֹא יַקּוּשׁ $7^{b\alpha}$. Ferner steht לְנַחֲמוֹ עַל־מֵת parallel כ' תַּנְחֻמִים עַל־אָבִיו וְעַל־אִמּוֹ. LXX haben beidemale *εἰς παράκλησιν ἐπί*. Damit ist auch das Singularsuffix in לנחמו, trotzdem es in LXX fehlt, durch אֹתוֹ LXX $7^{b\alpha}$ und die Suffixe $7^{b\beta}$ gedeckt. Ferner ist es höchst wahrscheinlich, daſs לנחמו על $7^{a\beta}$ ebenso zu fassen ist wie תַּנְחֻמִים עַל $7^{b\beta}$, also als „trösten über" einen Toten. Diese Bedeutung ist für נ' עַל durch 2. Sa. X, 2, XIII, 39 (1 Chr. XIX, 2), Ez. XIV, 22, XXXII, 31 gesichert. Dagegen ist Schwallys Deutung „die Tröstung an einem Toten vollziehen" völlig unbelegbar und hat ihre Wurzel einzig in dem Phantasiegebilde, das sich Schwally von den israelitischen Totenopfern zurecht gemacht hat. Was aber das Suffix von לנחמו anlangt, das Schwally nach LXX streichen will, so sollte man aus dem *εἰς παράκλησιν* der LXX eher auf ein לנחמה als auf לנחם zurückschlieſsen. Geben doch LXX auch den כוס תנחמים durch *ποτήριον εἰς παράκλησιν* wieder. So redet also auch v. 7^{a}, soweit der Wortlaut gesichert ist, von Tröstungen, die man den Hinterbliebenen zu teil werden läſst, wegen des Verlustes, den sie erlitten haben.

Es sind nunmehr noch drei Worte in $7^{a\alpha}$ zu erklären: לחם על אבל, und unter diesen das לחם, auf das Schwally seine Interpretation der Stelle gründet. Zum Unglück für ihn fehlt aber in LXX das zweite לחם 6^{b} und statt לחם in $7^{a\alpha}$ lesen sie לָחֶם, was allerdings nach Jes. LVIII, 7 entbehrt werden könnte, aber doch vollständig dem Sinne der Stelle entspricht. Darum ist es unstatthaft, mit Berufung auf das unsichere לחם den ganzen Vers auf den Kopf zu stellen. Läſst man es stehen und ergänzt daneben לחם nach LXX, so bezieht es sich wie אותם v. $7^{b\alpha}$ auf die Trauernden. Man könnte dann vielleicht לחם על־אבל zu einem Begriffe zusammenfassen (Graf). Jedoch möchte ich der Lesung von Hitzig[1] und Giesebrecht den Vorzug geben, die לחם in לחם und עַל־אֵבֶל in לָאֵבֶל nach dem Texte der Vulgata (frangent inter eos lugenti panem) ändern.[2] Man könnte daneben auch noch לחם

1) Bei Graf.
2) Vgl. Frey p. 94.

stehen lassen. Jedenfalls aber geht es auf die Trauernden und nicht auf die Toten.[1]

Demnach redet Jer. XVI, 7 nicht von Spenden, die dem Toten dargebracht werden, sondern davon, dafs man die Angehörigen eines Verstorbenen durch Mitteilung von Speise und Trank zu trösten suchte. „Bei den heutigen Juden ist es üblich, dafs nach der Beerdigung die Nachbarn den Leidtragenden Speisen schicken ... Die Leidtragenden sollen die erste Mahlzeit nicht von dem ihrigen halten".[2] Schwally erklärt sich nun das Entstehen dieser Sitte so, dafs in späterer Zeit aus den Totenopfern simple Speisen geworden seien, die Verwandte und Bekannte den Leidtragenden nach der Beerdigung ins Haus geschickt hätten.[3] Wie aber Jer. XVI, 7 zeigt, ist die Sitte schon alt. Sie findet sich auch keineswegs blofs in Israel, sondern auch bei anderen Völkern, so dafs kein Grund vorliegt, sie für die Umbildung eines früheren Gebrauches zu halten. Ich glaube nun, dafs auch Ez. XXIV, 17 u. 22 unter Festhaltung der masoretischen Punktation לְ אֲנָשִׁים für diese Sitte in Anspruch zu nehmen ist.[4] Den Einwand von Smend, לְ'א könne v. 22 nur das gewöhnliche Brot im Gegensatz zum Trauerbrot heifsen, kann ich nicht anerkennen, mufs vielmehr sagen, dafs die allgemein acceptierte Lesung Hitzigs und Wellhausens אֲנָשִׁים manches gegen sich hat. לחם אנשים ist keineswegs terminus technicus, denn Hos. IX, 4 hat, wie allgemein anerkannt wird, in demselben Sinne לְ אוֹנִים. לְ אֲנָשִׁים ferner bedeutet, wenn man es im eigentlichen Sinne nimmt, „Brot, das man in betrübter Stimmung ifst". Dann ist aber Ezechiels Brot, da er über den Tod seines Weibes tief betrübt ist, jedenfalls לחם אנשים und Jahwe kann ihm nicht die innerliche Trauer verbieten, er will nur, dafs alle äufseren Zeichen unterbleiben sollen. Darum ziehe ich es vor, bei der

1) Frey beschliefst eine lange textkritische Ausführung damit, dafs er MT festhält, als Objekt in v. 7 mit Schwally die Toten annimmt (p. 91) und dann doch behauptet, es seien die Trauernden, die das Brot essen und den Becher trinken (p. 95); es geschehe aber „um der Toten willen". „Ihnen gilt, was man den Trauernden thut". Wie, bleibt unverständlich.

2) Grundt p. 28, Rabbinowicz p. 59 u. a.

3) Schwally p. 23.

4) S. Smend und Bertholet zur Stelle.

überlieferten Punktation zu bleiben und halte auch die alte Erklärung für richtig: Leutebrot, als dasjenige, was die Freunde dem Leidtragenden ins Haus bringen. Davon zu genieſsen, kann Ezechiel verboten werden und wir werden auch gleich sehen, daſs das seinen guten Sinn hat.[1]

Denn wie erklärt sich diese eigentümliche Sitte, daſs man einem Leidtragenden Speise und Trank ins Haus schickt? Jer. XVI giebt die Tröstung über den Verlust eines geliebten Lebens als Zweck des Gebrauches an und manche meinen deshalb, man wolle die Trauernden, die in ihrem Schmerze sich sogar weigern, Speise zu sich zu nehmen, gewissermaſsen dazu zwingen, um sie auf andere Gedanken zu bringen. Allein gegen eine solche, auf modernem Empfinden beruhende Erklärung für eine feststehende Sitte, kann man nicht skeptisch genug sein. Und erklärt sie es etwa, warum es den Leidtragenden verboten ist, von dem zu essen, was sie im Hause haben?[2] Wir müssen uns vielmehr vergegenwärtigen, daſs alle Speise in einem Hause, wo ein Todesfall eintritt, ebenso verunreinigt sein muſs, wie es die im Hause anwesenden Menschen sind. Dann aber dürfen die Leidtragenden auch nichts davon genieſsen. Nun haben wir bereits oben bei der Besprechung des Fastens gesehen, daſs auch bei wilden Völkern Personen, die tabu sind, von anderen gefüttert werden. Und auch in Rom galt die Regel, daſs man in den ersten Tagen der Trauer nichts von den Speisen anrühren dürfe, die sich im Trauerhause befinden. Zu Grunde liegt der Glaube, daſs alles, was sich in der Nähe des Toten befindet, den Wirkungen des Geistes ausgesetzt und also infiziert ist.[3] Daſs es auch in Israel so galt, wird erhärtet durch Hos. IX, 3 f. Hier lesen wir nach Kuenens Emendation[4]: „Ephraim muſs zurück nach Ägypten und in Assur werden

1) Man könnte dieselbe Sitte in 2. Sa. III, 35 bezeugt finden, aber die Stelle läſst noch eine andere Erklärung zu. Prov. XXXI, 6 f. aber kann man keinesfalls, wie Frey p. 89 will, hierherziehen.

2) Perles l. c.

3) Frazer, Enc. Brit. Art. „Taboo“, vol. XXIII, p. 17; Jevons Introduct. 77 f. Dasselbe in Deutschland Wuttke 429 f.$_{726}$, 432$_{730}$, bei Indern Oldenberg, Veda 578.

4) Volksreligion und Weltreligion 310 ff., vgl. auch Wellhausen zur Stelle und Frey 173 f.

sie Unreines essen. Sie werden Jahwe keinen Wein spenden und ihm ihre Schlachtopfer nicht zurichten. Wie Trauerbrot (לחם אונים) ist ihr Brot, alle, die es essen, verunreinigen sich; denn ihr Brot wird nur für ihren Hunger sein, aber nicht in Jahwes Haus kommen". Das Trauerbrot wird hier vom Propheten nur vergleichsweise eingeführt, um daran zu zeigen, welcher Art das Brot des Elends sein wird, das die Israeliten in der Fremde essen. Tertium comparationis ist: alle, die es essen, verunreinigen sich. Also, schliefsen wir, ist das in der Trauer genossene Brot, das לחם אונים, unreines Brot. Nun hat man geglaubt, die Unreinheit des Trauerbrotes habe einfach den Grund, dafs es Bestandteil einer Totenopfermahlzeit sei, die natürlich vom Jahwismus aus als unreine Speise gebrandmarkt werde. Denn, sagte man, das tert. comp. in Hos. IX, 4 erstrecke sich auch darauf, dafs nichts von dem Trauerbrot in Jahwes Haus komme, und das geschehe deshalb, weil es den Toten geweiht sei. Aber welche Speise kommt denn ins Haus Jahwes? Doch wohl Erstlinge und Zehnten. Diese, der jährlich fällige Tribut des Dankes für die Ernte an Jahwe, fallen im Auslande fort. Darauf bezieht sich das Wort des Propheten. Aber es kann doch nicht den Unterschied zwischen Trauerbrot und gewöhnlicher Speise ausmachen, dafs von dieser Abgaben gebracht worden sind, von jenem aber nicht. Oder legte man etwa einen Teil des Ernteertrages alljährlich zurück, um ihn für Trauerbrot zu verwenden? Man konnte doch gar nicht wissen, ob es nötig sein würde! Nein, der Vergleichungspunkt zwischen dem Trauerbrot und der Speise des Auslandes liegt allein darin, dafs beide unreine Speise sind; man braucht jenes also nicht auf Totenopfermahlzeiten zu deuten.

Aber auch Dt. XXVI, 14 darf nicht so verstanden werden.[1] Dort wird bestimmt: In jedem dritten Jahre soll der israelitische Hausvater, nachdem er den Zehnten nach der Vorschrift von XIV, 28 f. an die Leviten, die Fremden und die Armen abgeliefert hat, vor Jahwe am Heiligtum die Erklärung abgeben, dafs er seiner Pflicht genügt habe und dabei versichern, dafs er „in der Trauer nicht davon gegessen, als Unreiner nichts davon beseitigt und

1) S. Dillmann und Driver zur Stelle.

nichts für einen Toten hergegeben habe".[1] Manche meinen, hier werde die Sitte unter Verbot gestellt, von den Erstlingen des Feldes und der Herden eine Abgabe an die Toten zu entrichten, die ihnen in feierlicher Totenopfermahlzeit dargebracht worden sei. Indessen, die Form einer einfachen Erklärung ist doch nicht gewichtig genug, um als Verbot einer sakrilegischen Sitte zu dienen. Da ferner die Trauer doch in jede Jahreszeit fallen kann, so kann es nicht feststehende Trauersitte gewesen sein, in der Trauer von den Erstlingen zu essen. Wohl aber hat es einen Sinn, zu verbieten, dafs jemand, der in Trauer ist, von den Erstlingen nehme. Es ist ein Tabu, das auf den geweihten Früchten liegt. Dafür spricht auch das בְּטָמֵא neben בְּאֹנִי. Es ist jedenfalls eine Unreinheit darunter zu verstehen, die nicht durch einen Todesfall hervorgerufen ist. Auch z. B. der Aussätzige, die Wöchnerin durften von den Zehnten nichts genieſsen. Diese hatten aber keine Opfer darzubringen, die vom Standpunkte des Jahwismus aus verboten werden könnten.

Hos. IX, 4 und Dt. XXVI, 14 besagen also, dafs Trauerbrot für unrein galt, bezw. dafs der Zehnte nicht dadurch entweiht werden durfte, dafs man in der Trauer davon afs. Dies לֶחֶם אוֹנִים ist aber jedenfalls kein Stück einer Totenopfermahlzeit, bleibt es doch als gewöhnliche Sitte völlig unbeanstandet. Es fragt sich nur: ist es identisch mit dem לְ אֲנָשִׁים Ez. XXIV, 17 und den Tröstungen Jer. XVI, 7. Dies wird gewöhnlich angenommen und zugleich alles auf Totenmahle gedeutet. Indessen, ich möchte vermuten, dafs vielleicht die Unreinheit des Trauerbrotes, d. h. der Speise, die die Trauernden im Hause hatten, der Grund war, weshalb die Freunde den Leidtragenden reine Speise ins Haus sandten. Dann wäre also לְ אוֹנִים das unreine Brot, das im Trauerhause vorhanden war, לְ אֲנָשִׁים das reine Brot, das die Nachbarn den Leidtragenden hinüberschickten. Dann wäre das Verbot Jahwes an Ezechiel besonders bedeutsam und eine starke Nichtachtung von Regel und Herkommen. Dafs sich mit dem לְ אֲנָשִׁים der Gedanke

1) Den Wortlaut dieser Erklärung mitzuteilen, ist die eigentliche Absicht von Dt. XXVI, 12 ff., das c. XIV voraussetzt und sich v. 12 darauf bezieht.

der Tröstungen verbunden hat, ist so verständlich, daſs weiter kein Wort darüber zu verlieren ist. Auch auf Hos. IX, 4 paſst die Deutung sehr gut, denn man kann der Stelle wohl entnehmen, daſs man das לֶחֶם אוֹנִים womöglich nicht zu essen pflegte. Dt. XXVI, 14 freilich scheint das Gegenteil anzunehmen, und so ist die obige Vermutung nicht zu völliger Gewiſsheit zu erheben.

Jedenfalls steht aber fest, daſs Jer. XVI und Hos. IX keine den Toten dargebrachten Opfer im Auge haben und daſs die Sitte, den Leidtragenden Speise ins Haus zu schicken, bei den Israeliten althergebracht war. Wahrscheinlich pflegte man das gleich am Todestage zu thun, wenigstens hatte es nur dann einen rechten Sinn. Nun hören wir aus Josephus (s. o. S. 130, Anm. 1), daſs zu seiner Zeit die Familien der Verstorbenen dem Volke eine Trauermahlzeit zu geben pflegten. Diese fand bei der Rückkehr vom Begräbnis oder nach Ablauf der siebentägigen Trauerzeit statt. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist 2. Sa. III, 35 hierauf zu beziehen. Dann erhalten wir aus der Stelle noch die wertvolle Notiz, daſs die Leichenschmäuse gewöhnlich erst nach Sonnenuntergang am Abend des Begräbnistages stattfanden. Frey meint p. 89, dies Mahl sei identisch mit dem Trostbrot, das die Freunde der Leidtragenden diesen spenden. Aber diese Vermutung widerstreitet dem Bericht des Josephus und hat an 2. Sa. III, 35 keine Stütze. Vielmehr sind die Leichenschmäuse, die nach der Bestattung gehalten werden und bei denen es sehr fröhlich herzugehen pflegt, eine sehr weit verbreitete, den Ethnologen wohlbekannte Erscheinung und nicht mit dem Trostbrote zu verwechseln. Wir finden sie bei Griechen[1], Römern[2], Deutschen[3], Arabern[4] und vielen anderen Völkern. Nun fragt es sich: sind das nicht solenne Totenopfermahlzeiten? Ehe wir jedoch diese Frage beantworten, muſs noch eines dritten Gebrauches gedacht werden, den wir in Bezug auf Leichenmahl und Totenopfer bei den Israeliten finden: der Totenspenden.

---

1) Rohde, Psyche 212 f.; HklAW IV, 1, 2² p. 223.

2) HklAW IV, 2² p. 319; Marquardt-Mommsen VII², 378 ff.

3) Burchard von Worms bei Friedberg p. 89 n. 13; Wuttke 440$_{747}$ u. ö.; Friedberg p. 77 und n. 4 zu p. 29.

4) Goldziher, Muh. St. I, 246 ff.; Wellhausen, Skizzen III, 161 f.

Es kann nämlich nicht zweifelhaft sein, dafs die Israeliten auch direkt den Toten Gaben dargebracht haben, s. Tob. IV, 17, Sir. VII, 32 f. und im Alten Testament Dt. XXVI, 14c.[1] Früher half man sich hier mit der Übersetzung: „ich habe nichts hinsichtlich eines Toten gegeben" und wollte darunter die Trostgaben von Jer. XVI, 7 verstehen. Auch Frey quält sich p. 113 f., diesen Sinn in den Text hineinzupressen. Vergeblich; wie die Worte dastehen, bedeuten sie: „ich habe auch keinem Toten etwas davon gegeben". Freilich Oort, Stade, Schwally, Nowack u. a. wollen hierin ein Verbot der Totenopfer im eigentlichen Sinne sehen. Aber solche Opfer müfsten generell verboten sein, während hier nur die Verwendung des Zehnten zu diesem Zwecke untersagt ist. Daher ist die Stelle mit Dillmann und Driver auf die Sitte zu beziehen, dem Toten Speise und Trank am Grabe darzubringen oder sie ihm ins Grab mitzugeben. Diese Sitte ist weit verbreitet gewesen, herrscht auch bei anderen Völkern. Ihre Erwähnung im Buche Tobit und beim Siraciden zeigt, wie lange sie sich in Israel erhalten hat. Tob. IV, 17 wird sie als Übung der Frömmigkeit empfohlen: Schütte dein Brot auf das Grab der Gerechten.[2] Ebenso vielleicht Sir. VII, 32 f.: Strecke dem Armen deine Hand hin, damit sich dein Segen vollende; gütiges Geschenk gegenüber jedem Lebenden, auch über dem Toten halte die Wohlthat nicht zurück.[3] Sir. XXX, 17 ff. endlich schildert das Elend des Reichen, der krank ist und nichts von seinem Reichtum hat und vergleicht diesen mit „Leckerbissen auf einen verschlossenen Mund geschüttet und Speisendarbringung aufs Grab gesetzt". Wenn aber hier diese Sitte als sinnlos bezeichnet wird, weil der Tote nichts mehr von solchen Gaben hat, so ist es genau die entgegengesetzte Vorstellung, aus der der Gebrauch entsprungen ist. Man glaubte, auch der Totengeist bedürfe noch der Nahrung und man gab sie ihm mit ins

1) Vgl. die Übersetzung oben.

2) Frey p. 114 f. meint, τάφος könne auch Leichenbegängnis heifsen. Ebenso übersetzt Löhr: Spende reichlich deine Speise beim Begräbnis der Gerechten. Indessen das Leichenmahl, worauf man dann die Worte beziehen müfste, wird von der Familie des Toten ausgerichtet.

3) Doch deutet Ryssel diese Wohlthat mit Edersheim auf die Bestattung.

Grab oder stellte sie darauf, weil der Tote immer in einer gewissen Beziehung zum Leichnam vorgestellt wurde. So hielten die Araber zum Beispiel die Seelen für sehr durstig und gossen ihnen deshalb Trankspenden auf das Grab.[1] Andere Völker geben vornehmlich feste Speise, aber bei allen liegt dieselbe Vorstellung zu Grunde, dafs die Toten von den Speisen genieſsen, die ihnen dargebracht werden.[2] So wird auch bei den Hebräern die Entstehung der Sitte zu denken sein. Dafs sie sich so lange erhalten hat und sogar als Bekundung eines frommen Gemütes gelten konnte, ist nicht so wunderbar, wenn man sich nur von der irrigen Vorstellung losmacht, dafs Dt. XXVI, 14 ein Verbot der Sitte beabsichtigt sei. Das ist durchaus nicht der Fall, sondern es wird nur verboten, das Getreide für diese Totenspenden von den Zehnten zu nehmen. Deshalb hat sich der Brauch uneingeschränkt fortpflanzen können, mit der Zähigkeit, die alten Volkssitten eigen ist.

Wie sind nun diese Darbringungen zu beurteilen? Will man sie „Totenopfer" nennen, so ist dagegen nichts einzuwenden, so lange man dem Mifsverständnis entgegentritt, als seien sie Opfer in demselben Sinne, wie es die Opfer für Jahwe sind. Stade erklärt I, 493 Anm. 1: „Wo Ahnenkult vorhanden gewesen ist, spielt vielfach in die Vorstellungen vom Opfer auch ein anderer Gedanke hinein, der der Pflege der abgeschiedenen Seelen, die nach dem Tode noch der gewohnten Nahrung, Kleidung und sonstiger Genüsse bedürfen und diese daher ins Grab mitgegeben, aufs Grab gesetzt oder bei ihm geopfert erhalten". In Wahrheit ist das Verhältnis gerade umgekehrt; denn ein Ahnenkult mit solennen Totenopfern kann nur da entstehen, wo in der Vorstellung von der Pflege der Seelen die notwendige Voraussetzung dafür gegeben ist, nämlich der Glaube, dafs die Opfergaben wirklich den Toten zu gute kommen können. In der That ist auch die Seelenpflege[3] weitaus verbreiteter als der feierliche

1) Wellhausen, Skizzen III, 161; Doughty, Arabia deserta I, 168; W. R. Smith, Lectures[2] 234.

2) S. darüber Tylor I, 436 ff. Die Sitte ist über die ganze Erde verbreitet.

3) Besonders ausgesprochen in den Beispielen Spencer I, 168 ff. Der Übergang von „funeral gifts" zu „religious sacrifices" ebd. 280 ff., freilich mit unrichtiger Verallgemeinerung. Der Grundgedanke bleibt aber für Totenopfer bestehen.

Kult der Toten. Sie ist fast bei allen Völkern der Erde im Gebrauch, oder doch im Gebrauch gewesen; bei manchen, z. B. den Griechen, hat sie sich zu einem Opferkultus weitergebildet, aber manche Züge verraten doch noch deutlich, dafs der dem Kultus zu Grunde liegende Gedanke der gewesen ist, den Toten Nahrung zuzuführen.[1] Nichtanimalische Nahrungsmittel bilden einen grofsen Bestandteil dieser Totenopfer, die man nicht in Rauch aufgehen läfst, wie die Opfer für die Götter, weil die Toten sie in derselben Weise genieſsen, wie einst im Leben.[2] In dieser Art der Seelenpflege haben wir uns die Spenden zu denken, die die alten Israeliten und noch die Juden in späterer Zeit ihren Toten darbrachten. Darauf führt uns auch die Schilderung von der ehrenvollen Bestattung der Helden der Vorzeit, Ez. XXXII, 27, die in

1) Von dem Opferherd auf den Königsgräbern der Burg von Mykenä führte eine Röhre in das Grab hinein, bestimmt, die Totenspenden in die Grabeshöhle zum Leichnam hinabgelangen zu lassen. Rhode, Psyche p. 33. Ähnliche Vorrichtungen fand man bei den Ausgrabungen eines „Armenfriedhofs“ in der Sarno-Ebene, südlich von Pompeji. „Man stiefs dort auf eine horizontal liegende Steinplatte unter dem (in Büstenform mit unausgeführtem Gesicht hergestellten) Grabstein. Hob man diese auf, so zeigte sich die Öffnung einer in die Tiefe führenden Röhre zur Aufnahme der Totenspenden. In einem Falle stand die thönerne Urne in einer Bleikapsel, durch deren Deckel hindurch eine Bleiröhre in die Höhe ging.“ Vossische Ztg., 1894, Nr. 556, 1. Beilage. Von der Verbreitung der Sitte zeugen die Anführungen in Tylor II, 103 ff., Jevons, Introduct. 189 ff.; bei Griechen: Rohde, Psyche 200 ff., bes. 212 ff.; Deneken, Art. „Heros“ in Roschers Mythol. Lexikon II, 2, Sp. 2517 ff., 2530 ff.; HklAW IV, 1, 2. Hälfte[2] p. 223, 226 ff., V, 3[2] p. 128—133; bei Römern: HklAW IV, 2[2] p. 318 ff.; Marquardt-Mommsen VI[2], 310 ff.; Steuding, Art. „Inferi“ u. „Manes“ in Roschers Mythol. Lex.; Preller, Röm. Mythol.[3] 455 ff. Vgl. auch Fustel de Coulanges, La cité antique[14], 1893, p. 15 ff., jedoch mit Vorsicht zu benutzen. Inder: Oldenberg, Religion des Veda 549 ff. Chinesen: Réville, HR III. La religion chinoise p. 121 ff.; W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S.-A. aus: The Peking Oriental Soc. Journal IV, Peking 1898 (durch Vermittelung des Herrn Verfassers). Japaner: Munzinger, Die Japaner p. 198 f. Ägypter: Ed. Meyer, Ägypten p. 85 f.; Ad. Erman, Ägypten II, 415 ff. Babylonier: F. Hommel p. 216; A. Jeremias p. 52 ff. Perser: Justi p. 89 f.; N. Söderblom, Les Fravashis, RHR XXXIX, bes. 231 ff. Naturvölker: Waitz und Réville an vielen Stellen.

2) Hierüber Rohde, Psyche p. 214—222; Marquardt-Mommsen VI[2], 310 ff.

voller Waffenrüstung bestattet wurden[1], und der Bericht des Josephus, Ant. XIII, 8, XV, 3, XVI, 7 (bei Oort p. 354), dafs man in den Königsgräbern zu Jerusalem Schätze mannigfacher Art fand, vgl. auch Hiob III, 15. Bei vielen Völkern der Erde war es üblich, dafs man dem Toten von den Gegenständen mitgab, die er im Leben besessen und hauptsächlich gebraucht hatte.[2] Der Gedanke ist derselbe, wie bei den Nahrungsspenden. Der Tote bedarf im jenseitigen Dasein, das eine Fortsetzung des Diesseits ist, derselben Geräte, die er auf der Erde gehandhabt hat, wie er Speise und Trank bedarf, um seine Existenz zu fristen. Diese Existenz aber ist nicht die eines göttlichen Wesens; das zeigt z. B. eben Ez. XXXII aufs deutlichste.[3] Und so war die Vorstellung immer. Weit entfernt davon, als ein Gott über den Hinterbliebenen zu walten, ist der Tote vielmehr auf ihre Fürsorge angewiesen, um sein Leben zu fristen. Einzig ihre Pietät bewahrt ihn davor, ein qualvolles und unstätes Dasein zu führen. Darum auch selbst bei Griechen und Ägyptern die Sorge der lebenden Menschen, dafs nach ihrem Tode jemand da sei, der die Gebräuche des Totenkults vollziehe.[4] Ein so ausgebildeter Seelenkult aber wie bei den Griechen hat bei den Israeliten nicht geherrscht. Man fristet dem Toten mit seinen Spenden das Dasein, aber diese Spenden sind nichts weniger als Opfer, durch die der Mensch eine Gemeinschaft mit der Gottheit herstellt und befestigt. Nicht einmal Tieropfer für die Toten scheinen bei den Israeliten üblich gewesen zu sein, wie sie die Araber ihren vorangegangenen Familiengliedern und Stammesgenossen darzubringen pflegen.[5]

---

1) Wieso ihnen „in der Scheol solches ein Zeugnis ihrer Schuld“ ist (Frey p. 119), verstehe ich nicht. Es ist vielmehr das Zeichen eines ehrenvollen Begräbnisses, s. o. S. 120, Anm. 2.

2) Einige Beduinen der östlichen Provinzen des Delta begraben mit dem Gestorbenen sein Schwert, seinen Turban und seinen Gürtel, Burckhardt, Bemerkungen p. 226. Im übrigen verweise ich auf die zahlreich angeführten Werke.

3) Wenn auch die Vorstellung, dafs die Toten in der Scheol sogar im Grabe ruhen, natürlich nicht alt, vielleicht Ez. eigentümlich ist.

4) S. bes. Ed. Meyer im Hermes XXX, 1895, p. 273 ff. und GdA II, 119 f. Ägypten: Erman, Ägypten II, 436 ff. Griechen: Rohde p. 633.

5) Goldziher I, 239 f.; Burckhardt, Bemerk. p. 80; Doughty I, 451, vgl. 240, 293, 452.

So werden wir denn auch in den Leichenmahlzeiten keine Opfermahle zu erblicken haben, auch dann, wenn, einem weitverbreiteten Glauben zufolge, der Tote an diesem Mahle teilnimmt, um damit gleichsam einen letzten Abschied von den Seinen zu nehmen.[1] Nicht als Gott, sondern gerade als Mensch, als ob er noch nicht aus dem Leben geschieden wäre, ist er bei diesem Mahle anwesend, um noch einmal die Gemeinschaft mit den Seinen zu genieſsen. Der Gedanke der Seelenpflege wird auch in den Leichenmahlen nicht überboten. So finden wir denn bei den Israeliten mit den Gewohnheiten und Gebräuchen des „Totenkultus", um mich dieses Wortes zu bedienen, doch nicht die Vorstellung und den Zweck einer göttlichen Verehrung der Toten verbunden.

Das würde allerdings anders sein, wenn Cornills Vermutung über Gen. XXXV, 14 zu völliger Gewiſsheit erhoben werden könnte.[2] Cornill läſst nämlich v. 14 sich gleich an v. 8 anschlieſsen, und nachdem er v. 14 die Worte במקום אשר דבר אתו gestrichen, erhält er den Text: „Es starb aber Debora, die Amme der Ribqa und wurde begraben unterhalb Bethel unter der Eiche, die deshalb Klageeiche heiſst. Darauf errichtete Jakob eine Massebe und goſs ein Trankopfer darüber aus". Das wäre allerdings ein Totenopfer in aller Form.[3] Cornill beruft sich auf die Trankspenden bei den alten Arabern und auf das Trankopfer, das nach Herodot VII, 43 die Magier des Xerxes den Helden von Troja darbrachten.[4] Mit der Literarkritik ist nun in einem so verzweifelten Falle wie Gen. XXXV, 8 u. 14 wenig anzufangen. Aber es ist doch keine leichte Annahme, daſs ein erratischer Block, der von

---

1) Goldziher I, 255 f.; Wellhausen, Reste III, 161 f. bei Arabern; Rohde 212 f. bei Griechen. Vgl. Wuttke 440_{747}: „Zum Leichenschmaus kehrt auch der Tote das letzte Mal mit ins Haus zurück und er setzt sich wohl mit an den Tisch, wo man ihm einen Stuhl, ein Licht und Speise und Trank hinsetzt" (aus Ostpreuſsen). Bei den Osseten im Kaukasus repräsentiert eine Puppe die Anwesenheit des Toten beim Leichenschmaus, anschaulich beschrieben von Kovalevsky in The Archaeological Review I, 1880, p. 329.

2) ZAW XI, p. 15—21; vgl. zu Gen. XXXV Dillmann im Kom.

3) Man erinnere sich an die Ançab bei einigen arabischen Heroengräbern und an die dortigen Heroenopfer, Goldziher I, 234.

4) Vgl. übrigens auch Rohde ll. cc.

anderswoher an diese Stelle geriet, sich dann noch einmal sollte gespalten haben, so dafs der eine Teil ganz um seinen ursprünglichen Sinn kam. Auch schliefst v. 14 gar nicht eng an v. 8 an. Dieser hat in der Erwähnung der Namengebung, die von Rechtswegen an den Schlufs des ganzen Berichts gehört, einen sinngemäfsen Abschlufs und ist für sich vollständig. Schwerer noch wiegen die sachlichen Gründe gegen Cornills Hypothese. Nehmen wir an, v. 14 stamme von E. Bei dem prophetischen Standpunkte dieses Erzählers ist es a priori sehr unwahrscheinlich, dafs er ganz unbefangen die Darbringung eines Totenopfers durch einen Erzvater sollte berichtet haben. Ferner gelten die Masseben, die allerdings E gerade besonders häufig erwähnt, stets Jahwe (auch XXXV, 20). Zum Jahwekult gehören aber Trankopfer Hos. IX, 4. Wenn nun E von der Errichtung einer Massebe und Spendung eines Trankopfers durch Jakob berichtet, so kann diese Kultushandlung nur Jahwe gelten. Auf Gräbern wurden eben keine Masseben errichtet und die Araber gieſsen ihre Trankspenden für die Verstorbenen auf das Grab, aber nicht auf Masseben, die allein dem Kultus der Götter angehören.[1] Vielleicht stammt v. 14 überhaupt aus J und enthält den J-Bericht über die Entstehung der Massebe zu Bethel.

Somit ist keine Veranlassung, auf Grund von Gen. XXXV die oben begründete Anschauung aufzugeben. Es bleibt also das Resultat unserer Untersuchung bestehen, dafs auch die sogenannten Totenopfer im alten Israel nicht Opfer im Sinne der Jahweopfer gewesen sind. Sie entspringen vielmehr aus derselben Vorstellung von einem traurigen und kraftlosen Fortleben der Menschen nach dem Tode, die den Trauergebräuchen zu Grunde liegt, nur dafs hier allerdings der Gedanke der Abwehr, der die Überlebenden in den ersten Tagen nach dem Tode beherrscht, gegen den Wunsch zurücktritt, das Leben des Toten in seiner Grabesruhe zu erhalten. Aber kein Schimmer von einem Glauben, der den Toten für ein Wesen von göttlicher Macht hielte und von ihm Hilfe, Förderung und Schutz erwartete, erhellt das Todesdunkel. Es gilt das Urteil von Jevons l. c. p. 189: The dead do not seem.

1) Über den Heroenkultus s. den 3. Teil.

in any of the ceremonies described, to appear as supernatural beings.... At death, as in sleep, the spirit deserts the body, but does not in either case necessarily thereby gain supernatural powers. After death, indeed, the ghost's relation to the living is rather one of dependence.... In fine, those spontaneous demonstrations of affectious grief... do not amount to worship.

Es bleibt jetzt nur noch die Frage zu erwägen, die ja von vielen Gelehrten in bejahendem Sinne beantwortet wird, ob die Sitte, sich in der Trauer die Haare abzuschneiden und sich blutige Einritzungen zu machen, ursprünglich mit einem Opfer des Haares und des Blutes an die Toten verbunden gewesen ist.[1] Wilken hat diese Ansicht im Gegensatz zu der Hypothese Frazers, der wir im ersten Abschnitt oben gefolgt sind, durchzuführen gesucht. Nun ist es keine Frage, dafs das Abschneiden der Haare oft den Charakter eines Opfers annimmt. Es kommt im Kult der Götter vor, dafs jemand auf ein Gelübde hin oder bei Übernahme besonderer Weihungen sein Haar abschneidet und als Gabe der Gottheit darbringt.[2] Ob dies auch beim Nasiräat so gehalten wurde, steht dahin, doch ist es wahrscheinlich, da die Haarschur am Heiligtum vorgenommen werden mufste und das Haar ins Opferfeuer geworfen wurde, Nu. VI, 18. Nun finden wir auch unter den Totengebräuchen bei verschiedenen Völkern die Sitte, dafs die Trauernden einen Teil ihres Haares abschneiden und dem Toten mit in die Gruft oder auf den Scheiterhaufen geben. So bei den Arabern, den Griechen, Chinesen und anderen Völkern.[3] Auch in uralten ägyp-

1) Hierüber vor allem G. A. Wilken, Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens, in Revue coloniale internationale III, 1886, 225ff., IV, 1887, 345ff.; W. R. Smith, Lectures[2] 320—34; Wellhausen, Skizzen III, 117ff., 161; Goldziher, Le sacrifice de la chevelure chez les anciens Arabes, RHR XIV, 1886, p. 49—52; ders., Muh. Stud. I, 248ff.; Pietschmann, Phönizier 195, 196 Anm. 1; Spencer I, 180ff.; Réville I, 249ff.

2) Z. B. bei den Griechen Schoemann II[4] 214f.; vgl. auch De Dea Syra c. 60; bei Arabern s. d. oben ang. St.

3) s. Goldziher l. c.; W. Grube, Pekinger Totengebräuche, Peking 1898, S.-A. aus Peking Oriental Soc. Journ. IV, p. 5f., 14f.; Wilken l. c. 359—61.

tischen Gräbern der niederen Bevölkerung, die der ersten bis dritten Dynastie zugeteilt werden, sind Schalen mit abgeschnittenen Haaren gefunden worden.[1] Also schon in so früher Zeit findet sich der Brauch. Wie ist er zu erklären? Frey meint 170f., es sei „natürlich und naheliegend, das abgeschnittene Haar dem Toten, um deswillen es abgeschnitten wurde,[2] auf das Grab zu legen, ihm also gleichsam (NB.) zu spenden.“ So sei aus der Sitte der Haarschur durch die Gewohnheit, das Haar auf das Grab zu legen, das Haaropfer entstanden. Frey zeigt sich hierin als Schüler F. Max Müllers, nach dem die Sitte der Totenspenden daraus entstanden ist, dafs die Gewohnheit, Gaben darzubringen, den Glauben erzeugte, dafs sie dem Toten angenehm seien.[3] Aber die Hauptsache bleibt dabei unerklärt. Wilken nun hält p. 365ff. in Übereinstimmung mit vielen Ethnologen das Haaropfer für eine Ablösung der Menschenopfer am Grabe.[4] Das Haar sei ein Teil des Leibes, und in dem Haare denke man sich ganz besonders die Kraft der Seele des lebenden Menschen konzentriert. So trete das Haar des Trauernden für die Opferung seines Lebens ein. Ähnlich seien auch die blutigen Selbstverstümmelungen, Opfer von Fingergliedern, Fleischstücken u. dgl. entstanden. Nun wissen wir ja, wie weit verbreitet die Sitte gewesen ist, auf den Gräbern verstorbener Häuptlinge, Könige oder überhaupt vornehmer Leute Menschen und Tiere, besonders Frauen und Sklaven abzuschlachten, weil man ihnen einen zahlreichen Hofstaat ins Jenseits mitzugeben wünschte.[5] Indessen es ist unwahrscheinlich, dafs z. B. die männlichen Hauptleidtragenden, die sich doch auch das Haar scheren, einst sich selbst geopfert haben sollten. Überhaupt mufs man etwas zurückhaltender

---

1) ZE XXIX, p. (276)f.

2) Nämlich, nach Freys Ansicht, mit dem Zweck, sich durch Entstellung seines Äufseren als demütig zu zeigen und seine Beugung unter den Schlag, mit dem die Gottheit den Menschen getroffen, kundzuthun. (Frey kennt die Abhandlung von Wilken nicht.)

3) Anthr. Religion 267ff.

4) Tylor I, 413ff.; Spencer I, 203ff.; Réville I, 1, 68ff.

5) S. Tylor, Spencer, Réville ll. cc. In China verbrennt man statt dessen Bilder, Réville III, 191. Über das symbolische Witwenopfer in Indien s. Oldenberg, Rel. des Veda p. 575.

in der Neigung werden, in allen Ceremonien, bei denen Menschenblut fliefst oder Teile des menschlichen Leibes hingegeben werden, gleich Reste ursprünglicher Menschenopfer zu wittern. Die Häufigkeit derartiger Riten führt bei konsequenter Durchführung eine solche Annahme direkt ad absurdum. Eine derartige Häufung von Menschenopfern müfste die Fortpflanzung des Geschlechts in Frage stellen. W. R. Smith[2] hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dafs jene Darbringungen von Blut, Haaren u. dgl. eine völlig selbständige Bedeutung haben. Besteht doch allgemein der Glaube, dafs Abfälle vom menschlichen Körper, Haare und abgeschnittene Nägel, immer in einem gewissen Zusammenhange mit dem Menschen bleiben, von dem sie stammen. Wenn sie dem Toten mitgegeben werden, so bewirkt dies eine keineswegs blofs symbolische, sondern reale Gemeinschaft des Überlebenden mit dem Toten, die in das Jenseits hinüberdauert und in der man eine Gewähr dafür erblickt, dafs sie nach dem Tode des Überlebenden in die volle Wirklichkeit übergeführt werde. Es wäre nur zu fragen, ob nicht darin die Vorstellungen überboten sind, die wir aus den Trauergebräuchen zu ermitteln gesucht hatten. Denn es ist das Gegenteil von ängstlicher Scheu vor dem Toten, die sich in diesem Brauche ausspricht. Aber es ist keineswegs sicher, dafs das Abschneiden der Haare in der Trauer ursprünglich den Zweck gehabt habe, das Haar nachher zu opfern. Einerseits bliebe dann unerklärt, wie bei Völkern, die sich gewöhnlich die Haare kurz halten, das Wachsenlassen der Haare, und bei Frauen das Freifliegenlassen oder Zerraufen dieselbe Bedeutung wie das Abschneiden haben kann. Ferner ist es nicht zu erweisen, dafs die abgeschnittenen Haare der Kriegsgefangenen als Opfer der Gottheit dargebracht worden seien.[3] Bei den Arabern behielt der Sieger den Haarschopf des Gefangenen als Siegeszeichen.[4] Auch bei dem Kahlscheren des Aussätzigen und der freigelassenen Frau, Dt. XXI, 12ff., ist an kein nachfolgendes Opfer zu denken. So ist denn jedenfalls nur die Darbringung des Haares an die Toten als konstitutives Merk-

1) Vgl. hierzu auch Frey 147ff, der vieles Beachtenswerte bringt.
2) Am oben angeführten Orte.
3) Wellhausen, Skizzen III, 118.
4) S. Wilken 403ff.

mal des Haaropfers anzusehen. In Israel nun findet sich weder in alter noch in jüngerer Zeit eine Spur von diesem Gebrauch. Denn der Wortlaut von Jer. VII, 29: „Schere deinen Haarschmuck ab und wirf ihn hin, und nimm auf deine Lippen[1] Trauerklage“ und der t. t. שׂים קרחה[2] sprechen vielmehr dafür, dafs man das Gewicht allein auf das Glatzescheren legte, und es ist unwahrscheinlich, dafs man die Darbringung des Haares nicht zum sprachlichen Ausdruck gebracht haben sollte, wenn sie üblich war.

Ganz dasselbe gilt von den Einritzungen, bei denen Blut fliefst. Sie können nur dann als Opfer betrachtet werden, wenn das Blut auf die Leiche herabfliefst. Wahrscheinlich aber überströmte es nur den Leib des Trauernden.[3] Dadurch macht es einmal den Trauernden unkenntlich, andererseits aber hat es auch apotropäische Kraft und hält böse Einflüsse fern.[4]

Wir erhalten also das wichtige Resultat, dafs die „Totenopfer“ und der Gräberkultus im alten Israel nicht als eine göttliche Verehrung der Toten aufzufassen sind. Damit ist denn auch erwiesen, dafs wir recht daran gethan haben, in dem Vorhandensein animistischer Vorstellungen in Israel noch keinen Beweis göttlicher, kultischer Verehrung der Toten zu erblicken. Erst im dritten Teil werden wir uns mit der Frage zu beschäftigen haben, ob eine ausgebildete Religion der Ahnenverehrung in Israel geherrscht hat. Vorher aber ist noch mit einigen Worten der Bedeutung zu gedenken, die das Vorkommen der Totenbeschwörung in Israel für unsere Frage beansprucht.

---

1) שׂפתים statt שׂפים, denn kahle Höhen als solche haben mit der Trauer nichts zu schaffen.

2) S. Dillmann zu Dt. XIV.

3) Vgl. M. Müller, Anthr. Rel. 278.

4) Der seßhafte Orientale färbt die Thürpfosten seines Hauses mit dem Opferblut, um Unheil abzuwehren, der Beduine sein Roſs und sein Vieh, Jacobs Studd. III, 78; vgl. auch W. R. Smith, JPh XIV, p. 126 über naqa in Hedschaz.

Dritter Abschnitt.

Die Totenbeschwörung in Israel.

(Vgl. besonders Paul Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, Regensburg 1877, 90ff.; W. Robertson Smith in The Journal of Philology XIV, 1887, p. 127ff.; auch Fr. Lenormant, La divination et la science des présages chez les Chald., Paris 1875, p. 151—167.)

Totenbeschwörung, d. h. die Kunst, Geister von Abgeschiedenen aus ihrem Totenschlafe zu erwecken, um sich ihr Wissen über verborgene Dinge der Vergangenheit oder Zukunft zu nutze zu machen, ist bei vielen Völkern der Erde bekannt und in Übung gewesen, und dafs diese Art Magie auch bei den Israeliten vorgekommen sei, ist nicht in Abrede zu stellen, Dt. XVIII, 11, 1. Sa. XXVIII, Jes. VIII, 19, XIX, 3 u. s. w. Stade und Schwally[1] sehen diese Thatsache als einen neuen Beweis für den israelitischen Totenkultus an. Denn die Totenorakel, meinen sie, setzten eine göttliche Verehrung der Verstorbenen voraus und gehörten zum Totenkultus wie die Jahweorakel zur Jahwereligion. Nun hätten aber nach Jes. VIII, 19 und 2. Rg. XXI, 6 die Totenorakel noch lange Zeit in Israel als offizielle Orakel fortbestanden, und die Toten würden auch innerhalb der Nekromantie als אלהים bezeichnet, 1. Sa. XXVIII, 13, Jes. VIII, 19. Endlich sei die Totenbeschwörung selbst ein mit Opfern verbundener Kultusakt, denn Saul werfe sich vor Samuels Geist anbetend nieder, 1. Sa. XXVIII, 14. Aus alledem gehe es deutlich hervor, dafs die Totenbeschwörung, wie sie noch unter der Herrschaft des Jahwismus in Israel ausgeübt wurde, wenn auch in Heimlichkeit, ein Rest des vorjahwistischen offiziellen Totenkultus sei.

Nun zieht die Totenbeschwörung überall, wo sie vorkommt, den Schleier des Geheimnisses um sich, und auch die Totenbeschwörung in Israel ist für uns von manchen Rätseln umgeben, die schwerlich jemals eine endgiltige Lösung finden werden. Das gilt zunächst von den Namen für diese Künste. In der Proscriptionsliste gegen das israelitische Zauberwesen, Dt. XVIII, 9ff. stehen nach einander aufgezählt die Befrager von אוב und ידעני und die Befrager der Toten. Driver z. St. will dies „Befragen der Toten“

1) Stade p. 504, Schwally p. 68ff.

von den Inkubationsorakeln verstehen, die man durch Schlafen bei den Gräbern zu bekommen suchte, Jes. LXV, 4, und die in späterer Zeit nicht selten vorkamen,[1] auch bei den Griechen stark im Schwange waren. Nach anderen Stellen ist jedoch das Befragen der obhoth und jiddeonim identisch mit dem Befragen der Toten: 1. Sa. XXVIII, Jes. VIII, 19, s. u. Was heifst nun obh, was heifst jiddeoni? Um mit letzterem Worte zu beginnen, so kommt es nur mit obh zusammen vor: Lev. XIX, 31, XX, 6, 27. Dt. XVIII, 11, 1. Sa. XXVIII, 3, 2. Rg. XXI, 6, Jes. VIII, 19, XIX, 3, 2. Chron. XXXIII, 6. Dafs es etymologisch mit ידע zusammenhängt, wird allgemein angenommen. Aber das ist auch alles, was man weifs. Über die eigentliche Bedeutung des Wortes und über das Verhältnis des jiddeoni zum obh ist man auf Vermutungen angewiesen, die denn auch in reichlicher Zahl aufgestellt sind. Es hat für uns keinen Zweck, in eine Besprechung derselben einzutreten. Über obh dagegen kann man mehr sagen. Es ist anerkanntermafsen bestimmt in zwei Bedeutungen nachweisbar: 1. Der Geist, der in dem Zauberer oder der Beschwörerin wohnt, Lev. XX, 27, die deshalb בעלת אוב genannt wird und vermittelst des obh (בְּאוֹב) ihre Kunst ausübt. 2. Die Beschwörerin (bezw. der Beschwörer) selbst.[2]

---

1) Perles MGWJ X, p. 388.

2) Henry Preserved Smith, A crit. and exeg. Comm. on the books of Samuel (aus The Internat. Crit. Comm.) p. 239ff. findet, dafs אוב gewöhnlich nicht sowohl mit Personen als mit Sachen, die zur Wahrsagerei dienen, so teraphim, elilim, gillulim etc. zusammengestellt werde. Daher will er die obhoth als Zaubermittel, Talismane, Fetische ansehen, vergleicht auch die bei Levy im Neuhebr. WB, unter אוב mitgeteilte spät-jüdische Tradition und schliefst: Bearing in mind the widespread use of the human body in magical rites, it does not seem too bold to conjecture that the אוב was a human skull (the root possibly means to be hollow) which was prepared by superstition rites for magical use. Diese Erklärung hat zunächst, wie es scheint, an 2. Rg. XXIII, 24 eine Stütze. Auf die Bedeutung dieser Stelle kommen wir noch unten zurück. Es ist auf sie kein Wert zu legen. Ferner löst H. P. Smith so die Schwierigkeit des עשׂה, 2. Rg. XXI, 6 auf eine einfache Weise; indessen dafs der König selbst einen Fetisch „herstellt", ist doch ein etwas seltsamer Gedanke. Alle anderen Stellen widerlegen Smiths Deutung von obh, allen voran Jes. VIII, 19 und XXIX, 4 (letztere hat er übergangen), wenn sie dem obh ein Zirpen und Murmeln zuschreiben. Dafs an ersterer Stelle die obhoth und jiddeonim Idole sein

So bestimmt 2. Rg. XXI, 6 = 2. Chr. XXXIII, 6, wo erzählt wird, dafs Manasse obhoth und jiddeonim in Jerusalem eingesetzt habe. Ebenso aber müssen 1. Sa. XXVIII, 3, 9, 2. Rg. XXIII, 24 die Personen gemeint sein, die sich mit Totenbeschwörung befassen. Vermutlich ist diese Bedeutung auch Lev. XIX, 31 und XX, 6 anzunehmen. Fraglich bleibt es, ob Dt. XVIII, 11 unter dem שֹׁאֵל אוֹב וידעני der Beschwörer zu verstehen ist oder Menschen, die sich an einen solchen wenden. Für die erstere Auffassung (Schwally) spricht, dafs die vorhergehenden Ausdrücke die Schwarzkünstler selbst bezeichnen. Aber שׁאל wird sonst von den Laien gebraucht, die ein Orakel befragen, und nur ein solcher kann auch der דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים sein. Endlich kann 1. Chr. X, 13 obh wohl nur von dem Weibe verstanden werden, mit dessen Hilfe Saul sich ein Orakel zu verschaffen gesucht hatte. Auch Jes. XXIX, 4 wird man den obh auf eine Totenbeschwörerin zu deuten haben, wie sich nachher zeigen wird. Betreffs Jes. VIII, 19 und XIX, 3 mufs die Frage offen bleiben.

Obh bezeichnet also sowohl die beschwörende Person als den Geist, der aus ihr heraus spricht. Beide Bedeutungen werden durch ihre Wiedergabe in LXX in Beziehung gesetzt. Aufser Jes. XXIX, 4 übersetzen diese obh stets durch *ἐγγαστρίμυθος*. Dies Wort, das Jes. VIII, 19 noch durch *οἱ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν* erläutert wird, macht die Stellen oben unter Nr. 1 verständlich: der Geist liefs sich aus dem Leibe des Beschwörers heraus durch dessen Mund vernehmen. Aber in seiner Bedeutung schliefst es sich an Nr. 2 an. Wie Lev. XX, 27 LXX vgl. mit MT, zeigt, ist *ἐγγαστρίμυθος* der beschwörende Mensch, nicht der Geist. Welche von beiden Bedeutungen die ursprüngliche ist, wird sich schwer ausmachen lassen.

Wie ging es nun bei solch einer Totenbeschwörung zu? Nach allgemeiner Annahme erhalten wir darüber die beste Auskunft aus 1. Sa. XXVIII. Dort wendet sich Samuel an eine Totenbeschwörerin von Beruf und bittet sie, sie möchte ihm Samuel „herauf-

müfsten, weil sie im Gegensatz zu elohim stehen, ist nicht einzusehen; ich folgere daraus und aus dem parallelen מֵתִים gerade das Gegenteil. Lev. XX, 27 כי ידיד בהם אוב או ידעני „with whom is an אוב“ ist falsch übersetzt. Ich bleibe daher bei der im Texte angenommenen Bedeutung.

holen". Samuel erscheint. Saul sieht ihn nicht, das Weib aber beschreibt sein Aussehen, so dafs Saul ihn erkennt. Nun klagt Saul direkt Samuels Geist seine Not und hört aus seinem Munde sein Urteil.

Ein ganz anderes Bild von einer Totenbeschwörungsscene gewinnen wir freilich aus den anderen Nachrichten, von denen einige oben bereits besprochen worden sind. Nach Jes. XIX, 3, LXX redet der obh aus der Beschwörerin heraus, 1. Sa. XXVIII aber verkehrt Samuels Geist direkt mit Saul. Ferner redet nach diesem Kapitel die Erscheinung in nur allzu deutlichen und unmifsverständlichen Worten; die anderen Stellen aber sind darin einig, dafs die Totengeister schwer zu verstehen sind. Das geht aus folgenden Thatsachen hervor: Die obhoth und jiddeonim geben ihre Antworten mit zwitschernder und murmelnder Stimme, Jes. VIII, 19. Ähnlich Jes. XXIX, 4: Tief drunten vom Boden her sollst du zu mir reden, und gebeugt aus dem Staube hervorsprechen, dafs deine Stimme der eines obh von der Erde her gleiche und aus dem Staube deine Rede flüstere." Das hier mit „zwitschern" wiedergegebene Wort (צוּף Pilpel) wird Jes. X, 14 vom Gezwitscher der kleinen Vögel gebraucht, הגה, oben mit „murmeln" übersetzt, bedeutet sonst ebenso wohl das Knurren des Löwen und das Girren der Taube wie das Stöhnen und Ächzen eines Klagenden, und zwar stehen Jes. XXXVIII, 14 צפצף und הגה nebeneinander wie VIII, 19, indem der Dichter sein Klagen im Schmerz mit dem Zwitschern der Schwalbe und dem Girren der Taube vergleicht. Vielfach nimmt man nun an, in der Anwendung auf die Totengeister bezeichneten diese Worte das Leise, Flüsternde, Murmelnde in deren Stimme. Mir scheint aber vielmehr, die Ausdrücke sollen die Verwandtschaft der Geisterstimmen mit tierischen Naturlauten charakterisieren, die für den Menschen unverständlich sind. Dieses unverständliche Reden der obhoth macht es Jes. VIII, 19 nach der Meinung des Propheten doppelt thöricht, die obhoth und jiddeonim zu befragen. Auch Jes. XIX, 3 wird uns kein Zweifel darüber gelassen, dafs das Befragen dieser Geister ein Zeichen geistiger Umnachtung ist, und vollends Jes. XXIX, 4 ertönen die Laute des Beschwörergeistes von der Erde her und werden mit der Rede eines Weibes verglichen, das im Elend am Boden sitzt und sich nur schwer ver-

ständlich machen kann. Diese drei übereinstimmenden Angaben stehen also in Widerspruch zu 1. Sa. XXVIII.

Aber will denn das Kapitel überhaupt eine typische Totenbeschwörungsscene schildern?[1] Es scheint, dafs sich niemand diese Frage ernstlich vorgelegt hat. Sonst könnte sie nicht so einstimmig bejaht werden. Aber es ist doch ein offenbarer Widerspruch, dafs ein Erzähler, der Sauls Handlungsweise samt der ganzen Totenbeschwörerei verwirft, auf diesem verpönten Wege den wahren Willen Jahwes verkündet werden läfst. Dafs hierin die Hauptschwierigkeit der Erzählung liegt, haben die Alten sehr wohl empfunden, und diese haben bereits das Problem richtig zu der Frage formuliert: Erscheint Samuels Geist wirklich, oder ist es nur ein Trugbild, das Saul vorgegaukelt wird? Diese Frage darf auf keinen Fall, wie es heutzutage unter der Herrschaft der Litterarkritik noch immer leicht geschieht, mit der Frage verwechselt werden: Ist die Erscheinung Samuels historisch? einer Frage, die dann bejaht oder verneint wird, je nachdem man die Erzählung der einen oder der anderen Quelle zuweist. Es handelt sich vielmehr darum, zu ermitteln, ob es die Absicht des Erzählers ist, dafs Samuels Geist als wirklich erschienen aufgefafst werden soll; und um das zu erfahren, fragen wir zunächst: Was will der Erzähler mit seiner Geschichte? und lassen sie zu dem Zwecke ganz unbefangen auf uns wirken.

Die Philister sind mit gewaltiger Heeresmacht gegen Israel zu Felde gezogen und Saul tritt ihnen am Gilboagebirge entgegen. Angesichts des feindlichen Heeres gerät der König in tödliche Angst. In seiner Not sucht er bei Jahwe Rat. Aber der Gott giebt ihm keine Antwort. Der König ist in Verzweiflung. Wenn doch Samuel noch lebte, der könnte wohl helfen! Nun schläft er schon lange in seinem Grabe bei Rama den letzten Schlaf. Aber giebt es denn keine Möglichkeit mehr, zu ihm zu gelangen? Früher waren ja Leute in Israel, die sich rühmten, im Verkehr mit den Toten zu stehen und sie aus der Unterwelt ans Licht hervorrufen zu können.

1) S. über 1. Sa. XXVIII Klostermann, Keil, Thenius, Löhr, H. P. Smith z. Kap.; Wellhausen, Proll. 270ff.; Kittel GdH 117; Budde, Richter und Samuel etc.; Sellin, Beiträge zur isr. Religionsgeschichte I, 182 ff.

Saul selbst hat sie aus dem Lande gejagt; aber nun beschliefst er doch, ihre Hilfe in Anspruch zu nehmen, nur um noch einmal mit Samuel reden zu können. So mufs sich der unglückliche, von Jahwe verstofsene und von seinem Zorne verfolgte Mann immer tiefer in den Abfall von Gott verstricken, damit er die ganze Schwere des vernichtenden Unheils auf sein schuldbeladenes Haupt herabziehe. Im Dunkel der Nacht, nur von zwei Getreuen begleitet, schleicht sich Saul tief vermummt zu einer Totenbeschwörerin, die noch in der Nähe des Lagers bei Endor haust. Mit Mühe und Not erreicht er es, dafs die Frau seiner Bitte willfährt. Aber was hat er davon? Gleich das erste, was geschieht, nachdem der Ersehnte erschienen, ist, dafs das Weib Sauls Geheimnis entdeckt. Nun klagt der König dem unsichtbaren Geiste seine Not und bittet ihn kniefällig um seinen Rat. Der aber verweist ihm überhaupt die Kühnheit, den Propheten zu rufen, da doch Jahwe sein Feind geworden sei; und statt eines guten Rates verkündet er ihm den Urteilsspruch: Morgen wirst du samt deinen Söhnen fallen. Der unglückliche König sinkt vor Entsetzen ohnmächtig zu Boden. Mit Mühe läfst er sich bereden, etwas Nahrung zu sich zu nehmen, dann geht er hinaus in die Nacht, zurück zum Heere, um am anderen Morgen als der letzte der Seinen, ein vernichteter Mann, zu sterben durch eigene Hand.

Wer diese Erzählung unbefangen liest und ohne kritische Nebengedanken auf sich wirken läfst, mufs den Eindruck haben, dafs wir es darin vor allem mit einem Stück hebräischer Erzählungskunst zu thun haben, das zu den besten im A. T. gehört. Bei aller Schlichtheit der äufseren Mittel wirken doch der festgeschlossene Aufbau, die Anschaulichkeit einzelner Züge, endlich der hochtragische Inhalt und Hintergrund der Erzählung zu einem ergreifenden Bilde zusammen, in dem, wie Wellhausen sich ausdrückt, der Fall Sauls im letzten Kampfe gegen die Philister seinen prophetischen Schatten vorauswirft. Und das hat der Erzähler so gewollt. Der tragische Ausgang, den das Leben eines von Gott verlassenen Mannes nimmt, soll uns erschüttern, indem wir sehen, wie er, von Haus aus ein sympathischer, ritterlicher Mensch, immer tiefer in den Abfall von Gott hineingerät und damit in die Nacht der Verzweiflung versinkt, bis er sogar das unerhörte begeht und

selbst Hand an sich legt. Bei dieser allgemeinen Absicht des Verfassers dient ihm nun die Totenbeschwörungsscene als ein Motiv, mit dem er die denkbar höchste dramatische Wirkung erzielt, indem sich wohl nicht leicht eine tiefere Demütigung für den unglücklichen König denken läfst, als die er bei der Hexe von Endor erlebt. Man darf wohl hierbei daran erinnern, dafs auch ein Äschylos in seinen Persern eine Totenbeschwörungsscene zu einer gewaltigen dramatischen Wirkung verwendet hat. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dafs der Verfasser von 1. Sa. XXVIII die Totenbeschwörungsscene erfunden haben müfste. Auch Shakespeare hat die Erscheinung von Cäsars Geist im Zelte des Brutus aus dem Plutarch herübergenommen. Aber nicht darauf kommt es an, ob eine solche Scene historisch treu berichtet wird, sondern wozu sie der Dichter oder Erzähler gestaltet hat. Und so ist es müfsig, angesichts von 1. Sa. XXVIII zu fragen, ob sich die Sache so zugetragen habe; viel wichtiger ist es im Sinne des Verfassers, den tiefen Gedanken zu erkennen, der ihn bei der Erzählung geleitet hat.

Haben wir den nun richtig erfafst, so kann es nicht mehr in Frage gezogen werden, dafs wir uns Samuels Erscheinung als eine reale vorstellen sollen. Hat sich der König von dem wirklichen Samuel Hilfe versprochen, als alle anderen ihn verlassen, so mufs es derselbe wirkliche Samuel sein, nicht ein Trugbild, der ihm nun erscheint und statt dessen, was Saul von ihm erhofft, das Todesurteil in Jahwes Namen über ihn verkündet. Man meint, es werde der Hexe nicht schwer geworden sein, unter Samuels Maske Saul sein Ende vorherzusagen. Aber damit zerstört man doch den gewaltigen Eindruck des erhabenen und erschütternden Moments, da im eigensten Auftrage Jahwes durch den Mund des ersehnten Propheten Saul sein Schicksal vorausgesagt wird. Steht es aber so, dann wird man vielleicht schon eher geneigt sein, sich die Frage vorzulegen: Haben wir in 1. Sa. XXVIII wirklich die typische Schilderung einer Totenbeschwörung „aus genauer Kenntnis der Sache heraus“? Denn es fragt sich, was ist es denn nach der Ansicht des Erzählers, das Samuel aus der Tiefe der Scheol an die Oberwelt heraufsteigen läfst? Das können doch nicht die Zauberkünste der Frau sein. Denn

1. Der Erzähler verwirft ja von seinem prophetischen Standpunkte aus die Totenbeschwörung vollständig. Es ist ein feiner Zug an der Erzählung, den wir beachten sollen, dafs Saul, da ihm die legitimen Orakel keine Antwort geben, zu einem von ihm selbst als verwerflich erkannten Auskunftsmittel greift. Samuel macht ihm denn auch mit Recht einen Vorwurf daraus. Verwirft aber der prophetische Erzähler die Totenbeschwörung, so kann er ihr nicht den Erfolg zuschreiben, dafs sie Samuel aus der Scheol zu citieren und durch seinen Mund wahre Jahweorakel zu erhalten vermöge.

2. Die Erzählung selbst macht es uns deutlich genug, dafs Samuel nicht auf die Citation des Weibes hin erschienen ist. Denn erstens ist gar nichts von deren Manipulationen berichtet, mit denen sie Geister zu rufen pflegte. Böttcher, Thenius, Keil u. a. wollten diesen Bericht zwischen v. 11 und 12 ergänzen. Aber vielleicht hat der Erzähler ganz mit Absicht weggelassen, was man vermifst, und man mufs sich hüten, ihn verbessern zu wollen, ehe man sicher ist, seinen Gedanken richtig erkannt zu haben. Ferner hat man es immer rätselhaft gefunden, warum das Weib bei Samuels Anblick laut aufschreit, wenn sie doch selbst den Geist gerufen hat. Ewald erklärte es damit, der Geist habe sehr zornig ausgesehen.[1] Das hätte der Erzähler aber sagen müssen, und da er kein Stümper war, so wird das Erschrecken der Frau wohl einen anderen Grund haben. Endlich fordert es eine Erklärung, dafs das Weib plötzlich in dem nächtlichen Besucher den König erkennt. Auch hierfür ist man um eine Erklärung recht verlegen gewesen. Thenius meint, die Schwindlerin wufste von vornherein, mit wem sie es zu thun hatte, aber sie wollte sich erst Straflosigkeit zusichern lassen. Doch dann hat es keinen Sinn, dafs sie nachher die Maske fallen läfst. Andere meinten, die Frau habe den König an der Art der Fragestellung erkannt. Doch es lohnt nicht, auf diese Vermutungen einzugehen.[3] Sie alle gehen von einer Betrachtungsweise aus, die bei einer Erzählung nur fragt,

1) Ewald GVI III[3], 68.

2) Thenius, im Kommentar.

3) Die rabbinische Deutung, zu der das ὄρθιον der LXX zu vergleichen ist, s. z. B. bei Löhr.

wie mache ich es, dafs ich mir aus dem Referat des Erzählers den objektiv historischen Hergang rekonstruiere. Darum handelt es sich aber gar nicht. Wir haben nur zu ermitteln, wie der Erzähler den Hergang gedacht wissen wollte.

Finden wir nun, dafs das Erschrecken der Frau und die Erkennungsscene unmittelbar auf das Erscheinen des Geistes folgen, so hat man vernünftigerweise auf einen Kausalzusammenhang zwischen diesen Vorgängen zu schliefsen. Dieser ist nicht schwer zu erkennen. Nach der Ansicht des Erzählers hätte die Frau niemals wirklich Samuel erscheinen lassen können. Nun kommt er aber doch; also kommt er der Frau unerwartet, und sie erschrickt deshalb über seinen Anblick. Er kommt aber auf Jahwes Willensentschlufs hin, um dem dem Tode Verfallenen das göttliche Gericht anzukündigen. So ist das Erschrecken der Frau psychologisch durchaus begreiflich. So ist es auch verständlich, warum ihr mit einem male durch Eingebung die Erkenntnis kommt: das kann nur der König Saul selbst sein, für den so aufserordentliches geschieht. Ist es aber Jahwe, der durch einen besonderen Willensakt Samuel aus der Scheol heraufsteigen läfst,[1] so ist kein Zweifel, dafs unser Erzähler gar nicht eine typische Totenbeschwörungsscene schildern will. Handelt es sich also darum, den Hergang bei einer Totenbeschwörung, wie sie in Israel geübt wurde, zu ermitteln, so sind wir auf die trümmerhaften Notizen angewiesen, die wir abgesehen von 1. Sa. XXVIII über die Nekromantie besitzen.

Aus ihnen haben wir oben schon zwei Punkte ermittelt: die Geister reden durch den Mund des Beschwörers, und sie lassen sich mit unverständlicher Stimme vernehmen. Dazu fügen wir jetzt ein drittes. Nach Jes. XXIX, 4 redet der obh von der Erde her. Man versteht dies wohl so, als kämen die Totengeister bis direkt unter die Erdoberfläche herauf und redeten von dort her. Daneben aber haben wir die Angabe, dafs sie aus dem Beschwörer heraus reden. Schwally vereinigt dies durch den Hinweis, dafs die

1) 1. Sa. XXVIII ist ausgeführt, was Jes. VII, 11 angeboten wird. — Dieselbe Auffassung schon in ihren Grundzügen bei Augustin ad Simplic. II qu. 3 (Scholz) und Theodoret (Keil p. 195 A. 1). Am nächsten kommt ihr Keil, dessen Ausführungen im Kommentar meist das richtige treffen, nur dafs er das Kapitel auch für einen historischen Bericht hält.

Stimme des Bauchredners in der That von der Erde her zu kommen scheine. Aber nach Jes. XXIX, 4 kommt die Stimme wirklich aus dem Staube her, wie der Vergleich beweist. Die Schwierigkeit löst sich sehr einfach, wenn man obh in letzterem Verse von einer Totenbeschwörerin versteht, die tief am Boden kauernd ihre Worte murmelt.[1] Bei dieser Auffassung gewinnt der Vergleich des tief gedemütigten und zur Erde herniedergebeugten Weibes Jerusalem mit der obh mit einemmale auch viel mehr Leben und wir entgehen der von Duhm empfundenen Schwierigkeit, der er das ganze letzte Drittel des Verses opfert.

Jetzt können wir uns allenfalls ein Bild davon machen, wie es bei einer Totenbeschwörung in Israel herging. Nur das eine wissen wir noch nicht, wie man das Stammeln und Murmeln der Beschwörerin für das Reden eines Geistes halten und wie man glauben konnte, sich auf diesem Wege mit abgeschiedenen Geistern in Verbindung setzen zu können. Früher konnte man sich da wohl bei der Erklärung beruhigen, die Nekromantie sei ein einziger grofser Schwindel, von Schlauköpfen erdacht, um aus der Gabe der Bauchrednerei, verbunden mit dem Aberglauben der Menge, Vorteile zu ziehen. Indessen je weiter unsere Kenntnis dieser und ähnlicher Dinge aus den verschiedensten Teilen der Völkerwelt fortschreitet, desto mehr überzeugt man sich, dafs alles Zauberwesen, mag sich auch hie und da Betrug daran geheftet haben, im Grunde auf dem festen Glauben auch der Eingeweihten und der Medien an die Möglichkeit dieser übernatürlichen Wirkungen beruht. So dürfen wir auch die Totenbeschwörung im alten Israel nicht kurzer Hand als Humbug abthun, sondern müssen uns bemühen, den Glauben an ihre Realität zu verstehen. Als bestes Hilfsmittel bieten sich da analoge Erscheinungen, die wir bei ganz anderen Völkern finden. Ganz allgemein herrscht sowohl bei Naturvölkern wie bei solchen, die bereits auf einer höheren Kulturstufe stehen, der Glaube, dafs man in ekstatischen Zuständen im stande sei, mit der Geisterwelt oder der Gottheit zu verkehren. Oft treten solche Zustände von

1) Diese jetzt, wie es scheint, sonst nirgends mehr vertretene Erklärung finde ich auch bei Thenius-Löhr zu 1. Sa. XXVIII, 3 (אוב = Totenbeschwörer) vorgetragen, von Gesenius zu Jes. VIII, 19 bekämpft.

selbst auf. Wir haben bei der Besprechung der Wirkungen der ruªḥ schon etwas davon geredet. Wenn aber die Ekstase nicht von selbst kommt, so hilft man durch künstliche Mittel, Fasten, Entbehrungen, unnatürliche Körperstellungen und dergleichen nach. In solchen Zuständen visionärer Art verkehren diese Menschen für ihr Bewufstsein wirklich mit Geistern, erleben die wunderbarsten Dinge und können nachher davon berichten. Oder der Geist nimmt in dem ekstatischen Zustande von dem Körper des Zauberers Besitz, und was dieser spricht, sind direkt Worte des Geistes. Eine höchst lehrreiche Illustration dazu bietet die Beschreibung einer Beschwörungsscene bei den Eskimos in David Cranz' Historie von Grönland:[1] „Der Angekok (Zauberer, Beschwörer) trommelt zuerst eine Zeitlang und macht allerlei wunderliche Kontorsionen, wodurch er sich abmattet und seine Phantasie aufbringt. Alsdann läfst er sich neben dem Eingang des Hauses durch einen seiner Lehrjünger mit einem Riemen den Kopf zwischen die Beine und die Hände auf den Rücken binden, alle Lampen auslöschen und die Fenster behängen. Denn niemand mufs ihn mit seinem Geiste umgehen sehen. Nachdem er einen Gesang angestimmt, welchen alle mitsingen, fängt er mit grofsem Rasseln an zu seufzen, zu schnauben und zu schäumen, fordert seinen Geist zu sich und hat oft viele Mühe, ehe er kommt. Wenn er gar nicht kommen will, so fährt seine Seele aus ihn zu holen.[2] Er liegt also indessen eine kleine Weile still und kommt dann mit grofsem Freudengeschrei wieder. Kommt aber der Torngak (Geist) von selbst, so bleibt er draufsen am Eingang. Mit demselben bespricht sich der Angekok über das, was die Grönländer zu wissen verlangen. Man hört deutlich zwo verschiedene Stimmen, eine draufsen, eine drinnen. Die Antwort ist allezeit sehr dunkel und verwirrt, die Zuhörer erklären einander

1) 2. Aufl. Barby 1770 I, 268ff. Vgl. zu der Frage überhaupt Tylor II, 119ff.; Réville I, 2, 174ff, III, 151ff. u. ö.; Spencer I, 253ff. „Read Captain Lyons' account of the scene in the cabin with the Esquimaux bladder or conjurer; it is impossible not to be reminded of the Witch of Endor.“ Coleridge bei Cheyne, Proph. of Is. I, p. 56 zu VIII, 19.

2) Ich erinnere an die Schilderung des animistischen Seelenglaubens nach Tylor im ersten Teile dieser Arbeit, wonach die Seele bei lebendigem Leibe den Körper verlassen kann.

die Meinung; und wo sie nicht darüber einig seyn, bitten sie den Torngak, dafs er dem Angekok eine deutliche Antwort gebe. Manchmal kommt auch wohl ein anderer, als der gewöhnliche Torngak, da dann weder Angekok noch Zuhörer ihn deutlich verstehen."

Soweit der Bericht eines Mannes, der Augenzeuge der beschriebenen Scenen gewesen ist. Ganz ähnliche Züge weist die Schilderung einer Beschwörungsscene in Neuseeland auf, die Shortland wiedergiebt. Auch hier hört man, wie der Geist draufsen erscheint, dann spricht er mit wispernder Stimme durch den Mund der Beschwörerin, läfst sich aber nicht sehen.[1] Da die Schilderungen den Stempel der Wahrheit an der Stirne tragen, können wir sie wohl vergleichsweise verwenden, nicht weil Geisterbeschwörung nur auf diese Weise vorgenommen worden wäre, sondern als Mafsstab dessen, was bei solchen Scenen thatsächlich möglich ist. Allerdings ist ein solcher Torngak nicht die Seele eines Abgeschiedenen, sondern der Spiritus familiaris des betreffenden Angekok, mit dem dieser während der Vorbereitung zu seinem Berufe in Verbindung getreten ist. Aber in derselben Weise kann durch Ekstase auch Verkehr mit den Abgeschiedenen gesucht werden, und er ist gesucht worden, z. B. in Griechenland. Ich glaube nun, dafs wir uns die Notizen über die Beschwörung der obhoth und jiddeonim am besten durch die Annahme verständlich machen, dafs dieselbe in der Ekstase vorgenommen wurde. Sowohl das Hocken der Beschwörerin, Jes. XXIX, 4, als das undeutliche Sprechen der Geister hat seine Parallele in der obigen Beschreibung. Auch die Bezeichnung ἐγγαστρίμυθος pafst ganz ausgezeichnet auf den grönländischen Angekok. Denn sie besagt doch nicht etwa, dafs der Beschwörer vermittelst Bauchrednerei das Sprechen des Geistes simuliere, um die Leute zu betrügen; sondern sie sagt nur, dafs der obh, der in dem Leibe des Beschwörers sitzt, ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ φωνεῖ, Jes. VIII, 19, LXX. So wird es denn bei allen Beschwörern beobachtet, dafs sie nicht etwa ihre Stimme künstlich verstellen, wenn der Geist aus ihnen spricht, sondern dafs sie der eigenen Persönlichkeit ganz entäufsert sich völlig von dem geglaubten Geiste erfüllt fühlen, so dafs ihre Thaten und Worte nicht ihr eigen, son-

1) Waitz-Gerland VI, 306.

dern des Geistes sind. Das zeigt uns u. a. wieder der Angekok, aus dessen Munde die Stimme des Torngak ertönt wie Geisterlaut, und als ob sie von draufsen her käme, wo auch der Angekok den Torngak anwesend glaubt.[1] Hören wir aber obendrein, dafs nach dem Glauben vieler Völker die Totengeister Stimmen haben, die den tierischen Naturlauten verwandt sind,[2] so rücken auch die Ausdrücke מצפצפים und מהגים dadurch in eine ganz besondere Beleuchtung, und wir werden in der Vermutung bestärkt, die wir über das Wesen der Totenbeschwörung in Israel ausgesprochen haben.

Ist diese Auffassung richtig, so ist damit auch die Frage gelöst, ob die Totenbeschwörung als ein Kultusakt anzusehen ist. Schwally hat für diese seine Meinung den Umstand geltend gemacht, dafs sich Saul nach 1. Sa. XXVIII, 14 „anbetend" vor Samuels Geist niederwirft. Mit „anbeten" übersetzt dabei Schwally ganz ungeniert das hebr. השתחוה. Wie völlig unberechtigt diese Übersetzung ist, erhellt aus folgenden Gründen:

1. השׁ', griech. *προσκύνησις*, d. h. das Niederwerfen zur Erde, wobei man mit der Stirn den Boden berührt, ist die im Orient gebräuchliche Form der Ehrenbezeugung, deren man sich nicht nur vor der Gottheit bedient, sondern mit der man auch hochstehende Persönlichkeiten ehrt.[3]

2. Die Verbindung קדד והשׁ', eigentlich ein Hendiadyoin, kommt aufser 1. Sa. XXVIII, 14 noch Gen. XLIII, 28, 1. Sa. XXIV, 9 und 1. Rg. I, 16 u. 31 = 1. Chr. XXIX, 20 als eine einem Menschen erwiesene Ehrenbezeugung vor.

3. Auch 1. Sa. XXVIII, 14 gilt die Ehrenbezeugung nicht dem Totengeist als solchem, sondern der Persönlichkeit Samuels. Denn

---

1) Die *δαιμονιζόμενοι* des N. T. reden auch nicht selbst, sondern der Geist in ihnen spricht. S. auch H. Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister, Freiburg 1899, p. 96.

2) Tylor I, 408f.; Waitz-Gerland VI, 305; Réville I, 2, 96 (Polynesien); vgl. Cheyne zu Jes. VIII, 19. Dasselbe bei den Arabern, W. R. Smith, JPh XIV, 119f.

3) S. die stets wiederkehrende Redensart in den Tell Amarna-Briefen: Ich werfe mich siebenmal siebenmal zu den Füfsen des Königs etc. und E. Nestle, Marginalien und Materialien p. 11f. zu Gen. XXXIII, 3.

Saul wirft sich erst zu Boden, nachdem er sich vergewissert hat, dafs er Samuel gegenüber steht.

Die Annahme, die Totenbeschwörung sei ein Kultusakt, wird auch durch die Beobachtung widerlegt, dafs sie vorzugsweise von Frauen ausgeübt wurde. Saul fragt 1. Sa. XXVIII, 7 nach einer אשת בעלת אוב, als ob es keine männlichen Totenbeschwörer gäbe, und Jes. XXIX, 4 hat auch ein Weib im Sinne. Nur Lev. XX, 27 nennt unter den Beschwörern auch Männer.[1] Nun sucht Schwally S. 32 Anm. das Gewicht dieser Instanzen durch die Behauptung abzuschwächen, es seien „vorzüglich im Aussterben begriffene religiöse Manipulationen, die gern in weibliche Hände übergehen." Das ist nicht unrichtig, aber wenn es zum Wesen der „Manipulation" gehört, dafs sie von Männern ausgeübt wird, wie es doch beim Totenkultus vor allem der Fall sein soll, kann sie nicht in weibliche Hände übergehen. Ist dies doch der Fall, so haben wir es eben nicht mit einem Kultusakt zu thun.

Die Hauptstütze für die kultische Bedeutung der Nekromantie sieht man aber darin, dafs 1. Sa. XXVIII, 13 und Jes. VIII, 19 die Totengeister אלהים genannt würden. Sehen wir zu, wie es damit steht! An ersterer Stelle antwortet die Beschwörerin auf Sauls Frage, was sie sehe: Elohim sehe ich aufsteigen aus der Erde. Man erklärte diese auffallende Bezeichnung wohl damit, elohim könne auch ganz allgemein ein Gott wesensverwandtes Wesen, einen Geist bezeichnen.[2] Das ist aber sonst nicht zu belegen, und man kann auch von diesem Standpunkte aus nichts stichhaltiges dagegen einwenden, wenn gesagt wird, elohim bezeichne einen Totengeist, eben um ihm damit göttliches Wesen zuzuschreiben. Es ist vielmehr zu erweisen, dafs elohim hier gar nicht den Totengeist als solchen bezeichnen kann. Wir hatten gefunden, dafs das Weib über den Anblick Samuels deshalb so erschrocken war, weil es gar keine Erscheinung erwarten konnte. Wir dürfen annehmen, dafs das Erstaunen hierüber auch in der Antwort auf Sauls Frage zum

1) Der שֹׁאֵל אוֹב, Dt. XVIII, 11, ist kein männlicher Beschwörer (Schwally), sondern ein Laie, s. o.

2) Baethgen, Studien p. 138, Kittel in der Kautzschschen Übersetzung, Frey p. 112 u. a.

Ausdruck kommen müsse. Das einzige Wort, womit dies geschehen sein kann, ist elohim. Dies Wort wird also von dem Erzähler der Frau in den Mund gelegt sein, um den überwältigenden Eindruck zu beschreiben, den die Erscheinung auf sie gemacht hat. Dieser Absicht des Erzählers wäre es also direkt entgegen, wenn elohim hier „Totengeist" hiefse. Denn die Totengeister, mit denen die Beschwörer für gewöhnlich verkehren, manifestieren sich diesen eben nicht in der Weise, wie es Samuel hier thut. Die Frau kann also den erscheinenden Samuel eben nicht für einen Totengeist halten, sondern sie mufs ihn für ein göttliches Wesen ansehen, und darum nennt sie ihn elohim.[1]

Es bleibt Jes. VIII, 19.[2] Die wörtliche Übersetzung lautet etwa: Wenn sie zu euch sagen: „Befragt doch die obhoth und jiddeonim, die Zwitschernden und Murmelnden! Befragt nicht ein Volk seinen (oder seine) elohim? — um der Lebenden willen die Toten?" Klar ist, dafs der Prophet mit dem כִּי יֹאמְרוּ seine Gegner redend einführt. Es ist die Frage, wie weit sich diese Rede erstreckt. Nach Stade, Schwally, Marti etc. über den ganzen Vers. Danach motivieren Jesajas Gegner ihre Aufforderung, die obhoth und jiddeonim zu befragen, damit, dafs ja doch ein Volk seine elohim befrage, nämlich um der Lebenden willen die Toten. Nach dieser Auffassung sind also die Toten die elohim. Aber, wie Cheyne, der früher diese Auffassung geteilt hat, und Dillmann bemerken, die Toten sind nicht die elohim eines Volkes, höchstens die einer Familie oder eines Stammes. Wichtiger noch scheint mir der Umstand zu sein, dafs die obige Deutung der pointierten Gegenüberstellung „Tote für Lebende" nicht gerecht wird. Hierin ist offenbar ein scharfer Gegensatz zum Ausdruck gebracht, während nach Stades und Schwallys Auffassung בעד החיים nur ein schleppender Zusatz ist. Endlich ist es doch von Belang, dafs nach dieser Erklärung der Prophet gar keinen Widerspruch gegen die abgöttischen Gebräuche erhebt, die man dem Volke empfehlen will. Aus diesen Gründen geben wir den Exegeten Recht, die in Vers 19^{b} und c eine Entgegnung auf die in a enthaltene Aufforderung sehen

1) Ich freue mich, dieselbe Erklärung bei Klostermann zu finden.
2) Über diese Stelle handelt in gleichem Sinne Sellin, Beiträge I, 182f.

und das Stück übersetzen: Fragt ein Volk nicht seinen Gott? und sollte es Tote für die Lebenden befragen? (Cheyne [The prophecies of Isaiah[5], London 1889 I, 56, II, 141], Dillmann, Duhm.) Dafür spricht 1. dafs in dem הֲלֹא nach vorhergehendem Konditionalsatz (כִּי) ein Gegensatz indiziert ist; 2. die Lesung der LXX: *τὶ ἐκζητοῦσι περὶ τῶν ζώντων τοὺς νεκρούς*; 3. dafs dadurch allein die äufserst prägnante Antithese v. 19c zu ihrem Rechte kommt: Wie absurd, Tote für die Lebenden zu befragen![1] Somit mufs die Behauptung als unrichtig bezeichnet werden, dafs die Totengeister im alten Israel elohim genannt worden seien.[2] Man kann daraus also auch nicht auf die göttliche Würde schliefsen, die sie eingenommen haben sollen.

Nun behauptet man, die Totenorakel seien in Israel seit unvordenklichen Zeiten legitime Orakel gewesen, bis in die Zeit der Propheten hinein.[3] Natürlich kann man sich dafür nicht auf Jes. VIII, 19 berufen, wie Schwally p. 73 thut. Denn der Prophet erklärt das Befragen dieser Orakel eben für unsinnig. Ferner erhebt sich bereits in früher Zeit die Opposition dagegen. Nach 1. Sa. XXVIII hat schon Saul die obhoth und jiddeonim aus dem Lande gejagt. Natürlich findet eine solche Nachricht bei sehr wenigen Kritikern Gnade. Sie verdankt, nach Schwally p. 74, der erbaulichen und deshalb unhistorischen Betrachtungsweise eines späteren Verfassers oder Überarbeiters ihre Entstehung; ähnlich urteilen andere Kritiker. Dennoch ist dies Mifstrauen hier am unrechten Orte. Denn der prophetische Erzähler von 1. Sa. XXVIII (und XV)[4] ist ein Gegner Sauls. Erzählte er nur in erbaulicher Absicht, so wäre zu erwarten, dafs Saul für die Einführung der Totenbeschwö-

1) Der Rekonstruktionsversuch von P. Rubens (ThLZ 1896 Nr. 26 Sp. 679), durch den übrigens der oben angenommene Sinn nicht verändert wird, scheitert an dem mangelnden Gleichmafs der Stichen.

2) Selbst Schultz, Alttestamentl. Theol.[5] 554, hat sie sich zu eigen gemacht.

3) Dagegen, freilich nicht mit durchschlagenden Gründen, Sellin, Beiträge I, 184ff.

4) Mag man in der Rede Samuels c. XXVIII immer die Beziehungen auf c. XV als Interpolationen ausscheiden, so bleibt die innere Verwandtschaft in der Auffassung von Samuels Stellung gegenüber Saul, und diese giebt den Ausschlag. So schon Ewald, GVI[2] III, 67.

rung in Israel verantwortlich gemacht würde, wie es Manasse ergangen ist (s. u.). Wenn unser Verfasser ihm sogar die Austreibung der Totenbeschwörer zuschreibt, so ist anzunehmen, dafs das zur geschichtlichen Überlieferung von Saul gehört.[1] Dafs die Notiz auch die innere Wahrscheinlichkeit für sich hat, werden wir noch sehen. Während nun Schwally gegen die gute Quelle 1. Sa. XXVIII so mifstrauisch ist, bezeigt er dem deuteronomistischen Einschub v. 3—6 in 2. Rg. XXI, ein unbegrenztes Vertrauen. Hier wird nämlich berichtet, Manasse habe in Jerusalem obhoth und jiddeonim eingesetzt (v. 6). Schwally schliefst aus dem Ausdruck עשׂה, der auch Terminus für die Einsetzung von Priestern und Königen ist, diese Totenorakel seien „offiziell" gewesen; er will die Angabe nur dahin berichtigt wissen, der König Manasse habe damit nichts unerhörtes begangen, sondern nur gethan, was von jeher rechtens gewesen war. Wer nun die Natur derartiger Zusätze in den historischen Büchern bedenkt, und die schriftstellerische Abhängigkeit von 2. Rg. XXI, 3ff. gegenüber Dt. XVIII, 10f. erwägt, der wird sich die Entstehung jener Notiz dahin erklären, dafs der Redaktor alle „Greuel" der Zauberei, die das Deuteronomium mit dem Verbote belegt, dem verhafsten Könige auf das Schuldkonto schreibt. Es besteht nicht die geringste Sicherheit, dafs jener Nachricht eine historische Notiz zu Grunde liege. Aber selbst wenn dies doch der Fall wäre, so beweist der Ausdruck עשׂה nicht, dafs die Totenbeschwörer von Manasse gleichsam als Priester betrachtet und behandelt worden seien, denn er kommt auch in nicht solenner Bedeutung vor, 2. Sa. XV, 1, 1. Rg. I, 5. Es ist also jedenfalls nicht zu beweisen, dafs die Totenbeschwörung in Israel irgendwie und zu irgend einer Zeit einen offiziellen Charakter getragen habe.

Entscheidend aber spricht gegen diese Ansicht die Thatsache, dafs die Totenbeschwörung nirgends auf der Welt, so viel wir wissen, „offiziell" zum Totenkultus gehört, wie die Jahweorakel zur Jahwereligion, auch dort nicht, wo Toten- und Ahnenkultus in Blüte steht, wie z. B. im Griechenland der späteren Zeit, aus dem wir

1) So auch Sellin l. c. p. 186f.

2) S. über diesen Einschub auch Stade I, 626f. und über v. 6 insbesondere Benzinger in KHC IX p. 188, der die oben ausgesprochene Ansicht teilt.

reichliche Kunde über diese dunklen und geheimnisvollen Künste haben.[1] Die Plutonien, *νεκυομαντεῖα* und *ψυχομαντεῖα* und wie sie sonst heifsen, die gewissermafsen einen offiziellen Charakter tragen, wie das zu Heraklea am Pontus, Plut. Cimon VI, de sera num. vind. X, oder am acherusischen See bei Cumä, Strabo V, 4 p. 244,[2] verdanken dies dem Umstande, dafs sie zugleich und in erster Linie Kultstätten der chthonischen Gottheiten und Eingangspforten für die Unterwelt sind. Erst dieser ihr Charakter macht sie auch geeignet, dafs man sich bei ihnen mit den Schatten der Verstorbenen in Verbindung setze. Neben diesen Orakelstätten aber gab es in Griechenland und Italien eine grofse Zahl Beschwörer und namentlich Beschwörerinnen, die, äufserst inoffiziell, ganz im Geheimen ihr Wesen trieben und durchaus der Klasse der Zauberer zugerechnet wurden. So gehörte die Citation von Toten auch zu den Künsten, die man einer Medea, dieser Erzhexe, zutraute, Ovid M. VII, 206; man rechnete sie unter die spezifisch zauberischen Künste, Verg. Aen. IV, 490. Ausführliche Beschreibungen solcher geheimnisvollen Scenen mit schaurigem Detail Hor. Sat. I, 8, Epod. V u. ö.[3]

---

1) S. Schoemann II[3], 340ff. und die dort angeführten Stellen; Burckhardt, Griech. Kulturgeschichte II[3], 256—62, u. desgl. Rohde, Psyche 195ff.; HklAW V[3], 3 und Art. „Inferi" bei Roscher, Plut. cons. ad Apollon. 14 und de sera num. vind. X; auch in Steph. Thesaurus s. vv. *ψυχομαντεῖον* und *ψυχοπομπεῖον*. Daraus die obigen Notizen.

2) S. auch Schoemann l. c.

3) Bei den Babyloniern, diesen Meistern aller zauberischen Künste, hat es allerdings, wie es scheint, eine besondere Priesterklasse gegeben, die eine Totenbeschwörung ausübte. Indessen diese etwa offiziell zu nennende Totenbeschwörung darf nicht mit der Befragung der Totengeister über die Zukunft, die auch vorkam (Jeremias p. 102 Anm., F. Lénormant l. c.), verwechselt werden. Sie beruht nämlich auf den besonderen mythologischen Vorstellungen der Babylonier über den Lebensquell in der Unterwelt und die Gefilde der Seligen und sucht eine Befreiung der Verstorbenen aus der Herrschaft der Todesgöttin und ihr Eingehen in die Gemeinschaft der Götter herbeizuführen. Das Istar-Epos wird mit diesem Ritus in Verbindung gebracht. Vgl. A. Jeremias p. 6f., 23, 76 Anm. 2 und 101ff. Wie man sieht, ist das keine Nekromantie, wie sie für uns hier in Frage kommt. Eher darf man sie vielleicht morphologisch mit dem auf dem Osiris-Mythus beruhenden ägyptischen Totenritual zusammenstellen. Vgl. Tiele-Gehrich

Ferner ist der Zweck, dem diese Totenbeschwörung dient, keineswegs der, von einer göttlichen Allwissenheit Nutzen zu ziehen, zu der etwa die Abgeschiedenen durch den Tod gelangt wären. Man will sich vielmehr noch einmal mit dem Verstorbenen in Verbindung setzen, um vielleicht irgend ein Geheimnis zu erfahren, von dem nur er weifs, oder um ein Vergehen zu sühnen, das man gegen ihn auf dem Gewissen hat. So läfst Periander von Korinth seine von ihm gemordete Gattin Melitta citieren, um von ihr den Verbleib eines Geschenkes zu erfahren, das sie erhalten hatte und das nicht zu finden ist, Herodot V, 92, vgl. auch die oben[1] angeführten Stellen. Ganz ebenso steht es auch 1. Sa. XXVIII. Saul will durchaus Samuel noch einmal sprechen, nur darum wendet er sich an die Beschwörerin. Bei der Totenbeschwörung kommt also gar nicht einmal, wie immer vorausgesetzt wird, ein höheres Wissen der Toten in Frage; im Gegenteil, diese ganze Praxis beruht auf dem Glauben, dafs den Schatten in der Unterwelt noch in irgend welchem Grade dieselben Eigenschaften und Gaben eignen, die sie im Leben besafsen. Man sucht die Toten in der Nekromantie also nicht als Götter, sondern als Menschen. Man durchbricht die Schranken der Natur, um sich noch einmal zu verschaffen, was früher das Leben täglich gewährte. So ist also die Totenbeschwörung nichts weniger als ein Kultus; denn man sucht darin nicht die Winke eines höheren Wesens, sondern zwingt durch übernatürliche Künste die Geister in seinen Dienst. Damit gehört die Nekromantie aber ihrem Wesen nach und von ihren Ursprüngen an nicht in das Gebiet des Orakelwesens und der offiziellen Mantik, sondern in das Gebiet der Zauberei.[2] Unter diesem Gesichtspunkte ist es

---

GRA I, 44, 56f., 75f.; Ed. Meyer, GdA I, 68, 98ff., Gesch. d. a. Ägyptens 77, 87ff.

1) Vorige Seite Anm. 1.

2) Über den prinzipiellen Unterschied zwischen Magie und Mantik siehe W. R. Smith, JPh XIV, 121ff.; Lectures[2] 54f.; Jevons l. c. 36ff.; vgl. Marillier in RHR XXXVI, 1897, 235, 253. Unterschied der offiziellen und inoffiziellen Magie bei den Babyloniern bei Tiele, Bab.-assyr. Gesch. II, 548f., GRA I, 150f., 156f.; Fr. Lenormant, La Magie etc. Gerade auch bei den Grönländern unterscheidet man von den Angekoks die illegitimen Zauberer, Cranz l. c. 271ff. Es ist also unrichtig, wenn Sellin,

von hoher Bedeutung, daſs Saul 1. Sa. XXVIII, 8 seine Bitte an das Weib in die Worte kleidet קָסְמִי לִי בְּאוֹב. קסם ist nämlich der umfassende Ausdruck für alle Zauberkünste. Und wenn Dt. XVIII die Totenbeschwörung unter Zaubermanipulationen nennt, so ist das nicht eine unhistorische Betrachtungsweise, die nur vom prophetischen Standpunkte aus ihr Recht hätte, sondern sie hat ganz allgemeine Geltung. Und das ist der innere Grund, der es durchaus möglich erscheinen läſst, daſs schon Saul die Totenbeschwörer verjagt habe; nicht weil er gegen den Totenkultus einschreiten wollte, sondern weil er mit der Zauberei ein Ende zu machen wünschte, vgl. Ex. XXII, 17.[1] Daſs sie vollends vom prophetischen Standpunkte aus verpönt worden ist, ist völlig verständlich. Aber es ist durchaus unnötig, diese Thatsache als eine Polemik gegen den Totenkultus aufzufassen. Dieser hat mit dem Verbot der Totenbeschwörung nichts zu thun.

Endlich sei auch noch der Möglichkeit gedacht, daſs die Totenbeschwörung kanaanitische Sitte war.[2] Nach fast allgemeiner religionsgeschichtlicher Erfahrung gedeihen die eigentlich magischen Künste, die mit unsauberen Geistern operieren, am besten auf einem durch eine alte Kultur reichlich mit faulen Stoffen gedüngten Boden, wie in Babylonien, im hellenistischen Griechenland, im kaiserlichen Rom. Schon Jes. LXV, 4, noch mehr Nachrichten aus dem nachbiblischen Judentum bei Perles MGWJ X, zeigen, wie damals allerhand Spuk mit Totengeistern getrieben wurde, von denen man, wie in Griechenland, Offenbarungen suchte. Palästina war schon zur Zeit Sauls mit babylonischer Kultur getränkt. Vielleicht deutet der Name עֵין דּוֹר darauf hin, daſs der Ort eine alte Kultusstätte war, bei der sich eine Nekromantin angesiedelt hatte. Jedoch ausmachen

---

Beiträge I, p. 189 Anm. 1, in der Verpönung der Zauberei eine Besonderheit der israelitischen Religion sieht.

1) Hat man doch sogar — die Richtigkeit der Übersetzung vorausgesetzt — von dem alten Patesi von Sirgulla, Gudîa, die Nachricht, daſs er Zauberer und Beschwörer aus dem Lande trieb, Tiele-Gehrich GRA I, 150 f.

2) Doch reicht dies nicht aus, um das Verbot zu erklären, wie Sellin l. c. p. 187 f. will.

läfst sich darüber nichts, und die alttestamentlichen Zeugnisse lassen keinen Zweifel darüber, dafs der Glaube an die Totenbeschwörung im Volke Israel festgewurzelt war.

Sind wir aber hiermit zu der Überzeugung gekommen, dafs auch die Totenbeschwörung in Israel keine göttliche Verehrung der Verstorbenen in sich schliefst, so finden wir das Resultat, das uns die Untersuchungen des ersten Teiles geliefert hatten, durch eine Betrachtung des altisraelitischen Totenkultus vollauf bestätigt. Man glaubte an ein Weiterleben des Menschen, auch wenn es mit Leib und Seele vorbei ist. Man glaubte, dafs man auf dies Dasein einwirken könne, und dafs den Toten auch noch immer soviel Wesenheit zukomme, um sich den Überlebenden wohl bemerklich zu machen. Aber man dachte sich diesen nahen Verkehr nicht erfreulich, weil man eine höchst trübselige Vorstellung von dem Dasein hatte, das die Toten führten. Keine einzige Brücke führt von diesem Glauben zu den Vorstellungen, die sich die Israeliten von der Gottheit machten. Wenn wir also die Glaubensvorstellungen und Sitten, die uns dieser Teil kennen lehrte, als Totenkultus bezeichnen, so geschieht das im Anschlufs an den Gebrauch, der allgemein in der Religionswissenschaft von diesem Worte gemacht wird. Aber daneben mufs ausdrücklich der Ansicht widersprochen werden, dafs dieser Totenkultus irgendwo und irgendwann eine selbständige Religion sei oder gewesen sein könne. Je länger und tiefer er sich entwickelt und in dem Leben eines Volkes hält, desto mehr kann er religiöse Elemente in sich aufnehmen. Er selbst aber von sich aus ist keine Religion; am wenigsten ist er die Urreligion Israels gewesen.

Dritter Teil.

Ahnenkultus.

Wir haben in der bisherigen Untersuchung unsere Überzeugung befestigt, dafs der „Totenkultus“ der alten Israeliten etwas spezifisch anderes sei als das, was wir im Jahwekultus mit Recht als den religiösen Glauben Israels anzusehen pflegen. Darum hat der Jahwismus nur einige Auswüchse jenes Totenkultus beschnitten, wie das auch bei anderen Völkern mit fortschreitender Kultur geschehen ist. Im ganzen aber sind die alten Sitten bestehen geblieben und haben sich durch alle Wandlungen, die das Geschick des Volkes durchgemacht hat, in allmählich gemilderter Form erhalten. Der Jahwismus hat die Totentrauer niemals unter „Verdikt“ gestellt, denn Religion und Totenkult hatten ihre Kreise für sich, keiner störte den anderen. Aber wenn wir nun schon gesehen haben, dafs bei manchen Völkern, wie in Griechenland, Italien, Indien und wo sonst noch immer, der Totenkultus reichere Ausgestaltung erfahren hat und zu einer Verehrung der Dii Manes geworden ist, so ist dies der Weg, auf dem sich eine Religion des Ahnenkultus ausbilden kann. Das klassische Land dieser Religion der Ahnen ist bekanntlich China. Dort fliefsen alle Ströme religiösen Lebens, die die Volksseele durchziehen, in die Verehrung der Eltern und Voreltern; der Ahnenkultus ist die eigentliche Religion der Chinesen.[1] Auch bei den Japanern spielt er eine bedeutende Rolle.[2] Aber in mehr oder minder ausgeprägter Form gestaltete sich auch bei den Indern die Verehrung der Pitaras, der Väter, bei den Römern der Kult der Dii Manes, bei den Griechen der Glaube an

1) Réville III, 121, p. 169—97.
2) Munzinger, Die Japaner, p. 198f.

die βελτίονες καὶ κρείττονες, zu einem Ahnenkult.[1] Zwar besteht dieser Kultus nirgends auf der Erde für sich allein. Überall verehrt man neben den Ahnenseelen noch Götter und andere Geister, und mindestens eine höchste Gottheit steht auch über den göttlich verehrten Ahnen, wird vielleicht selbst als Urahne des Stammes angesehen.[2] Bei den antiken Kulturvölkern lebt in dieser Götterreligion das beste, was die Menschen an religiöser Kraft in sich tragen, und je mächtiger der Volks- und Staatsgedanke auch in das Leben des einzelnen hineinwirkt, desto inniger verwächst der Glaube an die Götter mit dem Volksleben. Immerhin findet das religiöse Bedürfnis des Menschen nebenher noch eine mächtige Nahrung und Stärkung in dem pietätvollen Kult der Verstorbenen. Vor allem aber da, wo die Lebenskraft des Götterglaubens im Erlöschen begriffen, oder schon längst erstorben ist, wächst der Kultus der Ahnen zu immer höherer Bedeutung heran, und so ist es zu erklären, dafs bei einigen Naturvölkern, wie auf Neu-Seeland, der Ahnenkultus die einzige Religion zu sein scheint.[3]

So erhebt sich also auf dem Grunde eines animistischen Glaubens und eines eng damit zusammenhängenden Totenkultus, wie wir ihn im zweiten Teil geschildert haben, eine Religion des Ahnenkultus, wenn die Bedingungen für ihre Ausbildung gegeben sind. Wäre ein solcher Ahnenkultus auch in Israel in Übung gewesen, so hätten wir es allerdings dabei wirklich mit einer Religion zu thun. Nun behaupten Stade und Schwally, in der That sei ein solcher Ahnenkultus die Urreligion Israels gewesen. Aus dem oben dargelegten ergiebt sich freilich schon, dafs ein Fall, wo Ahnenkult die einzige Religion eines Volkes ist, in der Geschichte der Religionen nach unserer Kenntnis einzig dastehen würde. Indessen wir wollen von diesem Einwande im folgenden absehen und uns auf eine Prüfung des Beweises beschränken, den man für das

1) S. die Nachweisungen über den Totenkult, oben S. 140 Anm. 1.

2) Onkulonkulu bei den Kaffern, Waitz II, Réville I, 1, 139ff.

3) Die Ansicht, dafs diese Naturvölker auf dem primitiven Standpunkte des Urmenschen stehen, und die Nichtbeachtung der Spuren von Götterglauben neben der Ahnenverehrung führten so ganz natürlich zu der Ansicht, dafs der Ahnenkult die Urreligion der Menschheit sei. Vgl. über die Religion der Polynesier den 6. Band von Waitz-Gerland.

einstige Vorhandensein des Ahnenkultus in Israel zu führen versucht hat. Dreierlei Wege sind dabei eingeschlagen worden. Schwally hat nachzuweisen versucht, dafs im alten Israel den verstorbenen Eltern eine göttliche Verehrung dargebracht worden sei. Andere haben die Überreste des häuslichen Kultus der Israeliten in alter Zeit als Rudimente des Ahnenkultus in Anspruch genommen. Diese Anschauung erfreut sich besonders einer weitgehenden Zustimmung. Endlich hat Stade im Anschlufs an Fustel de Coulanges den Ahnenkultus als die Grundlage der sozialen und rechtlichen Institutionen des alten Israel zu erweisen unternommen. Nach diesen drei Richtungen hin werden wir auch die Untersuchungen dieses Teiles zu gliedern haben.

Erster Abschnitt.

Die Verehrung der Eltern.

(Schwally p. 28—41. Frey p. 57—80.)

Wie sich aus unserer Erklärung der Trauerriten als selbstverständlich ergiebt, sind es die bei einem Todesfall am nächsten betroffenen Verwandten, also die Frau, die Kinder, die Eltern, denen Recht und Pflicht zur Trauer in erster Linie zukommt. Schwally aber hat sich in dem Bestreben, diese Erscheinung zu erklären, von seiner falschen Deutung der Trauergebräuche als kultischer Akte zu der Folgerung weiterführen lassen, „dafs die Trauergebräuche ursprünglich nur den Ahnen galten und dafs andere Tote überhaupt nicht, wenigstens nicht in dieser Weise betrauert wurden.“[1] Diesen an sich doch schon einigermafsen befremdlichen Gedanken sucht Schwally durch den Beweis zu stützen, dafs in alter Zeit die Kinder nicht betrauert worden seien. Für unsere Auffassung der Trauergebräuche ist es nun, wie eine kurze Überlegung zeigt, wesentlich, dafs sie seit den ältesten Zeiten, wie es bei allen Völkern üblich ist, nicht nur von den Kindern gegenüber den Eltern, sondern von allen dem Toten nahestehenden Personen

1) p. 32.

ausgeübt wurden. Darum hat es für uns noch ein besonderes Interesse, Schwallys Ansicht auf ihre Berechtigung zu prüfen.

Schwally behauptet p. 33: „Selbst in historischer Zeit wurden nicht einmal alle Toten durch Fasten und Klagen betrauert. Man erinnere sich an 2. Sa. XII, 15 ff." Das Verhalten Davids nach dem Tode seines Kindes falle zunächst auf. Aber jedenfalls sei schon seit alter Zeit bei der Trauer ein Unterschied zwischen Kindern und Erwachsenen gemacht worden. „Deshalb ist das Verhalten Davids nach dem Tode seines Kindes jedenfalls korrekt, unangebracht dagegen die Verwunderung der Höflinge. Dieselbe wird indessen ebenso wenig historisch sein wie der Spott Michals über den vor der Lade tanzenden Gemahl. Die eigentümliche Form der Überlieferung ist, wie mir scheint, so zu stande gekommen, dafs die Discrepanz zweier Zeitalter sich in den Berichten abgelagert hat." Leider hat Schwally vergessen, uns zu sagen, in welchem Zeitalter nach seiner Ansicht die „Verwunderung der Höflinge" in die Erzählung eingeschmuggelt worden sein mag, wenn man nach Ebel rabbati[1] im zweiten oder dritten Jahrhundert p. Chr. die Kinder ebenso wenig betrauert haben soll, wie zu Davids Zeit.[2] Aber diese Auslegung der Talmudstelle ist ganz unbegründet. Ebel rabbati giebt gar keine Vorschriften über die Trauer bei kleinen Kindern, sondern nur über das in solchen Fällen giltige Begräbnisritual, und aus der Zeit Jesu haben wir in Mr. V, 38, Lc. VIII, 52 den bündigen Beweis, dafs man Kinder sehr lebhaft betrauerte. Selbstverständlich aber hat man auch in alter Zeit die Kinder betrauert. Ja, die Worte אֵבֶל יָחִיד, „Trauer um ein einziges Kind", sind für eine ganz besonders heftige und leidenschaftliche Klage sprichwörtlich geworden![3] Der Schlufs aus dieser Redensart wird bestätigt durch die Erzählungen von Jakobs Klage um Joseph, Gen. XXXVII, 34 ff., von der Trauer der Mutter um ihren Sohn, 2. Sa. XIV, 4, von der Trauer um das Kind Jerobeams, 1. Rg. XIV, 12 ff., vgl. auch Jer. XXXI, 15.[4]

1) Bei Schwally p. 33 f.

2) Denselben Einwand finde ich bei Frey p. 78.

3) Amos VIII, 10, Jer. VI, 26.

4) Über den Sinn von 2. Sa. XII hier noch ein Wort zu verlieren, scheint mir unnötig. Die Erzählung spricht so sehr für sich selbst, dafs ich mir eine Vermutung, wie die oben abgewiesene, nur aus einem ge-

Wenn hiernach zu allen Zeiten israelitische Eltern ihre Kinder betrauert haben, so liegt es doch in der Natur der Sache, dafs noch häufiger umgekehrt die Kinder Anlafs haben, über den Tod von Vater oder Mutter zu trauern. Darauf beruht die Nennung der Eltern in Jer. XVI, 7. Aber von einer „Verehrung durch Gebet und Opfer", die „allein den Eltern zu teil" wurde, steht dort nichts zu lesen. Aufserdem trauert ja auch die Witwe um ihren Mann Gen. XXXVIII, 14, 2. Sa. XI, 27, Judith VIII, 4 ff. etc., die Braut um den Bräutigam Joel I, 8, der Mann um seine verstorbene Frau Gen. XXIII, 2, vgl. Ez. XXIV, und auch eine Jungfrau wird betrauert Jdc. XI, 38 ff.[1] Dafs es sich bei dieser Trauer über den Tod der nächsten Verwandten um keinen Kultus handeln kann und am allerwenigsten um einen Ahnenkultus, ist aus Lev. XXI, 1 ff. gegenüber der Interpretation dieser Stelle durch Stade und Schwally oben bereits nachgewiesen worden.

Aber noch hat Schwally einen Trumpf auszuspielen, mit dem er unfehlbar das Spiel zu gewinnen hofft; eine Beweisstelle, der er so viel Wert beimifst, dafs er sie zum Motto seines Buches auserkoren hat. Diese Stelle ist 2. Sa. XVIII, 18.[2] Ich teile zunächst Schwallys Übersetzung mit: „Und Absalom hatte bei seinen Lebzeiten die Maççebe im Königsthale gesetzt, denn er dachte: ich habe keinen Sohn, um meinen Namen anzurufen. Und er nannte die Maççebe nach seinem Namen. Und sie wird Votivstein Absaloms genannt bis auf den heutigen Tag." Was Schwally Votivstein nennt, heifst im Hebräischen יד. So heifst auch das Siegesdenkmal, das sich Saul nach der Niederwerfung der Amalekiter errichtete, 1. Sa. XV, 12. Ez. XXI, 24 ist יד ein Wegweiser. Endlich bezeichnet das Wort auch Jes. LVI, 5 ein Denkmal, in welcher Form, ist unsicher. Die יד אבשלום war also ein Steinmal, das noch in späterer Zeit als ein Denkmal galt, das sich

wissen Mangel an feinerem psychologischen und religiös verständnisvollen Eingehen entstanden denken kann, wie er sich auch in dem Urteil über 2. Sa. VI, 20 ff. in auffallender Weise kundgiebt.

1) Allerdings wird wohl ein altes Trauerfest den Anlafs zu dieser Überlieferung bilden, s. Moore, Judges z. St.

2) S. dazu H. P. Smith, Thenius[2] und bes. Löhr z. St. Auch Frey p. 59, Jacobs ZAW XVII, 1897, p. 74 f. und Frhr. v. Gall in ZAW Beiheft III, p. 76 f.

Absalom selbst errichtet habe. Dieser Stein erhält aber aufserdem noch die Bezeichnung מצבת. Schwally hat dies Wort in der Übersetzung durch „Maççebe“ wiedergegeben. Das ist aber ungenau und irreführend. Denn unser hebräischer Text unterscheidet ganz genau zwischen מצבת und מצבה. Dafür ist Gen. XXXV, 14 u. 20 instruktiv. An diesen Stellen wird berichtet, Jakob habe erst an der Stätte der Theophanie und dann auf dem Grabe Rahels je eine מצבה errichtet. Vers 14 erklärt nun der Redaktor die betr. מצבה für eine מצבת אבן, Vers 20 aber identifiziert er die מצבה, von der der Erzähler berichtet, mit der מצבת קְבֶרֶת רָחֵל, dem jedermann bekannten Denksteine auf Rahels Grabe. Daraus geht hervor, dafs man mit מצבת etwas anderes als die heiligen Kultmasseben bezeichnen will, denn sonst wäre der Einschub v. 14 sinnlos und würde seinen Zweck verfehlen, die Handlungsweise Jakobs unverfänglich erscheinen zu lassen. Vielmehr versteht man unter מצבת dasselbe wie in den oben angeführten Stellen unter יד, nämlich ein Erinnerungsmal, einen Denkstein, wie wir es zu nennen pflegen. Damit stimmt es, dafs מצבת Jes. VI, 13 einen Baumstumpf bedeuten kann. Bei dem t. t. מצבה wäre eine solche Verwendung unerhört. Wie nun nach der Ansicht des Redaktors die Steine Gen. XXXV, 14 u. 20 keine Masseben sondern Denksteine sein sollten, so hat sich Absalom den jedem Einwohner von Jerusalem bekannten Stein als מצבת, d. h. als Erinnerungsmal aufgerichtet. Allerdings sind nun die in Gen. XXXV, 14 u. 20 genannten Steinmale in Wirklichkeit Kultmasseben, wie dies auch der alte Erzähler ganz unbefangen ausspricht. Dasselbe wird von der יד אבשלום 2. Sa. XVIII gelten. Aber wenn die Steine Gen. XXXV als מצבת bezeichnet werden, so geschieht es in der Absicht, ihren kultischen Charakter zu unterdrücken und die Erinnerung daran verschwinden zu lassen. Denselben Zweck verfolgt nun wahrscheinlich auch die Erzählung über die Herkunft des sogenannten Absalomsdenkmals. Die מצבת ist also nach Ansicht des Erzählers von Absalom als Denkstein, nicht als Kultusmalstein errichtet worden. Schon von hier aus ergiebt sich, dafs Schwallys Erklärung der Stelle ihrem eigentlichen Sinne direkt zuwiderläuft.

Noch mehr gilt dies von einem zweiten Punkt. Der Erzähler fügt seiner Mitteilung den Grund hinzu, der Absalom zu

seiner aufsergewöhnlichen Handlungsweise veranlafst habe. „Ich habe keinen Sohn", läfst er Absalom sagen, „בַּעֲבוּר הַזְכִּיר שְׁמִי". Schwally übersetzt: „um meinen Namen anzurufen", denn הזכיר בשם אלהים heifse die Gottheit im Kulte anrufen, und aus dieser kultischen Bedeutung des Thatwortes sei erst die allgemeine „in Erinnerung bringen" abgeleitet.[1] Diese Behauptung ist jedoch direkt falsch. Aufser Ps. XX, 8, wo aber wahrscheinlich נגביר statt נזכיר zu lesen ist, heifst הזכיר שם oder בשם den Namen jemandes nennen, laut aussprechen; als Passivum dazu dient das Niphal. Dies gilt gerade von den Stellen, die Schwally als Belege für seine Deutung anführt: Am. VI, 10 הס כי לא להזכיר בשם יי „still, man darf den Namen ‚Jahwe' nicht über die Lippen bringen". Hos. II, 19 „ich will die Namen der Baale aus ihrem Munde entfernen", ולא יזכרו עוד בשמם, d. h. „ihre Namen soll man nicht mehr zu hören bekommen". An beiden Stellen würde ja „kultisch anrufen" viel zu wenig sein. Instruktiv hierfür sind auch Stellen wie Jer. XI, 19 (wir wollen ihn ausrotten aus dem Lande der Lebenden und sein Name soll nicht mehr genannt werden) und Ps. LXXXIII, 5 (der Name Israel soll nicht mehr genannt werden, er soll vom Erdboden verschwinden), ja, Ex. XXIII, 13 wird diese Bedeutung für הזכיר שם noch durch den Zusatz „man soll die Namen der fremden Götter nicht in deinem Munde hören" völlig klar gestellt. Danach ist wohl auch Jos. XXIII, 7 zu erklären.[2] Es ist nun zu beachten, dafs die genannten Stellen sämtlich negative Aussagen oder gar Verbote enthalten. In positiven Sätzen wird הזכיר naturgemäfs mehr die Bedeutnng „häufig nennen", „stets im Munde führen" gewinnen. So Jes. XLVIII, 1 (vgl. dazu Jos. XXIII, 7)

1) ZAW XI, 1891, p. 178 (vgl. p. 176 ff.). S. auch H. P. Smith zu 2. Sa. XVIII, 18 und B. Jacobs, Excurs über זָכַר–זֵכֶר und Ableitungen, ZAW XVII, 1897, p. 69—80, der הזכיר als denom. von זֵכֶר „ausgesprochener Name" erklärt, mit der Bedeutung „ein זכר verschaffen" (wohl besser statt J.s „זכר machen").

2) Warum הזכיר בשם Am. VI, 10 (Ps. XX, 8 s. o.), Jos. XXIII, 7, Jes. XLVIII, 1 „schwören" heifsen soll (Jacob l. c. 75) ist schlechterdings nicht einzusehen. Jos. XXIII, 7 beweist eher das Gegenteil, denn die dort genannten vier Handlungen sind verschiedene Zeichen der Devotion, also kann das הזכיר neben השביע nicht identisch damit sein.

und XLIX, 1. Jes. XII, 4 heifst es „laut verkünden", Ex. XX, 24 mufs man es geradezu mit „offenbaren" wiedergeben. Von hier aus gewinnt das Wort endlich auch leicht die Nebenbedeutung „rühmen, preisen", Jes. XXVI, 13, Ps. XLV, 18 MT, s. auch die von Jacobs p. 74 genannten Stellen. Aber die Bedeutung „im Kulte anrufen" findet neben Ex. XX, 24, Jes. XLIX, 1, Jer. XI, 19, Ps. LXXXIII, 5 keinen Platz. Somit fehlt also jede sprachliche Unterlage für Schwallys Übersetzung von 2. Sa. XVIII, 18 und für seine Erklärung von זֵכֶר־הַזְכִּיר. Es wäre doch auch seltsam, wenn bei einem Verbum, das ein transitives Qal hat, die ursprüngliche Bedeutung nur im Hi. erhalten wäre. Also ist אֵין לוֹ an unserer Stelle nach den obigen Darlegungen zu erklären, nur mit dem Unterschiede, dafs es nach dem Tode dessen stattfindet, dem ein Name gemacht werden soll, und wir übersetzen: „Ich habe keinen Sohn, um das Gedächtnis an mich lebendig zu erhalten" oder „um meinen Namen fortleben zu lassen". Dies geschieht aber, wenn ein Sohn den Vater überlebt, indem der Name des Vaters stets mitgenannt wird, wo vom Sohne die Rede ist, vgl. Ruth IV, 5, 10 f. (und natürlich, je berühmter der Sohn, desto gröfser wird auch der Name des Vaters). Dafs diese Deutung richtig ist, ergiebt sich daraus, dafs Absalom dem Mangel eines Sohnes dadurch abzuhelfen sucht, dafs er einen Denkstein für sich errichtet. Denn wie sollte es wohl eine Massebe anfangen, Absalom „im Kulte anzurufen"? Brauchte er da nicht erst recht einen Sohn, um an der Massebe die Totenopfer darzubringen? Das blofse Vorhandensein eines solchen Steines ist doch kein Kultus! Vielmehr errichtet Absalom den Stein als Erinnerungsmal, um seinen Namen nicht untergehen zu lassen. Wie geläufig dieser Gedanke auch noch später den Israeliten gewesen ist, zeigt Jes. LVI, 4 f., Verse, über deren Sinn kein Zweifel aufkommen kann, die aber darum als Beleg für die von uns dargelegte Auffassung um so wertvoller sind. In der Endzeit, sagt hier der Prophet, sollen auch Fremde und Verschnittene, die Jahwe fürchten und seinen Willen thun, zum Volke gehören dürfen, und von den letzteren spricht Jahwe v. 5: „Ich will ihnen in meinem Tempel und in meinen Mauern ein Denkmal (יָד s. o.) und einen Namen verleihen, die besser sind als Söhne oder Töchter; einen ewig unvertilgbaren Namen will ich ihnen

verleihen". Freilich um zu ermessen, was für ein hohes Gut ein ewig unvertilgbarer Name für den alten Hebräer, ja für das Altertum überhaupt war, mufs man wissen, dafs nach antiker Vorstellung der Name eines Menschen im Munde der Leute kein leerer Schall, sondern eine reale Gröfse ist, die für sich selbst besteht und eine Macht werden kann, mit der man rechnen mufs. Wenn jemandes Name über etwas ausgesprochen ist, so gehört es ihm kraft der geheimnisvollen Macht zu, die in dem Namen liegt. So wird in den Tell el Amarna-Briefen der König von Ägypten daran erinnert, dafs sein Name über Jerusalem ausgesprochen ist und dafs er deshalb nicht anders kann, als sich der bedrängten Stadt anzunehmen[1], vgl. 2. Sa. XII, 28, 1. Rg. VIII, 43, Jes. IV, 1, Am. IX, 12. Um die Fortdauer des Namens ist es auch den Ägyptern ein grofses Ding gewesen,[2] und es ist bekannt, wie der König Chuenaten den Namen des verpönten Gottes Amon auf allen Denkmälern, die er erreichen konnte, auskratzen liefs.[3] Dieser Sorge um die Fortdauer des Namens würde aber gar nicht, wie es immer dargestellt wird, durch Ahnenkult Genüge geschehen können, weil dieser viel zu sehr privaten Charakters ist, sondern am besten durch eine zahlreiche Nachkommenschaft, vgl. Ps. XLV, 18[a] LXX[4], sonst durch ein Denkmal, und danach handelt Absalom. Denselben Gedanken, nur etwas anderes gewendet, spricht die 71. Strophe des Hawamal aus[5]:

„Ein Sohn ist besser, ob spät geboren
Nach des Vaters Hinfahrt.
Bautasteine stehn am Wege selten,
Wenn sie der Freund dem Freund nicht setzt."

So ist also 2. Sa. XVIII, 18 nichts weniger als ein Beweis, dafs im alten Israel die Eltern nach ihrem Tode göttliche Verehrung genossen hätten. Damit fällt aber auch jeder Anhalt für diese Hypothese. Denn dafs bei dem Elterngebot des Dekalogs Ex. XX, 12 dem Gesetzgeber eine Erinnerung an die den Eltern

1) In der englischen Ausgabe von H. Winckler p. 180 f.
2) A. Erman, Ägypten I, 229 ff., 233.
3) Ed. Meyer, Ägypten p. 263, vgl. auch Erman l. c.
4) S. Duhm zur Stelle.
5) K. Simrock, Die Edda, 9. Aufl. p. 46.

nach dem Tode zu leistenden kultischen Ehren vorschwebe[1], das ist ein so abenteuerlicher Gedanke, dafs man ihn unmöglich ernsthaft erwägen kann. Es wird durch Schwallys eigene Anschauung über die Polemik des Jahwismus gegen den Ahnenkultus vollständig ausgeschlossen. Es giebt also keinerlei direkten Beweis dafür, dafs die verstorbenen Eltern bei den Israeliten als die Gottheiten ihrer Kinder und Enkel von diesen verehrt worden seien. Wir müssen aber weiter prüfen, ob nicht aus den Überresten des häuslichen Kultus im alten Israel Instanzen hierfür beizubringen sind.

Zweiter Abschnitt.

Der häusliche Kultus.

(Schwally und Frey s. o.; Stade p. 504 ff.)

Im nachexilischen Judentum hat die einzelne unter dem Hausvater stehende, in demselben Hause beieinander wohnende Familiengenossenschaft als solche keine kultische Bedeutung mehr. Selbst das κατ' ἐξοχήν häusliche Fest, das Passah, wird in Jerusalem am Heiligtume gefeiert. Das ist nicht immer so gewesen. In der alten Zeit bildeten viele Familien Kultgemeinden für sich und scharten sich um ein eigenes Heiligtum, in dem eines der Familienglieder Priesterdienste that und in dem auch manche Feste gefeiert wurden. In diesem Kultus des israelitischen Hauses hat auch das Passah seine ursprüngliche Stelle und es hat viel von seiner Bedeutung verloren, seit man nicht mehr das Blut des Passahlammes mit dem Ysopbüschel an Schwelle und Pfosten jeder Thür strich, die den Eingang zu einem israelitischen Hause bildete. Nun wird behauptet, wenn die altisraelitische Familie in ältester Zeit Kultgenossenschaft sei, so liege es in der Natur der Sache, dafs dieser Kultus nicht Jahwe, dem Gotte des ganzen Volkes gegolten haben könne. Vielmehr müsse jedes Haus, das eine Kultgenossenschaft für sich bilde, auch einen besonderen Gott für sich gehabt haben. Diese Götter des Hauses aber seien die Ahnen der Familie. Wenn wir

---

1) Lippert und Schwally.

auch aus Gründen, die teils in der natürlichen Abgeschlossenheit des häuslichen Kultus, teils aber auch darin liegen, dafs dieser Kultus von der späteren Zeit verworfen wurde, sehr wenig über ihn wissen, so sollen doch die wenigen Notizen, die uns darüber aufbewahrt sind, Beweises genug sein, dafs der Familienkultus bis in ziemlich späte Zeit hinein nicht Jahwe, sondern den Ahnen gegolten habe.

Eine besondere Wichtigkeit für diese Frage hat der Passus Ex. XXI, 4—6 bekommen.[1] Dort wird die Ceremonie beschrieben, durch die ein Sklave verpflichtet wurde, lebenslänglich in dem Hause seines Herrn zu bleiben. Man soll ihn, heifst es, „vor den אלהים stellen" und sein Ohrläppchen mit dem Pfriemen an den Thürpfosten anheften. Nachdem man jetzt so ziemlich darüber einig geworden ist, dafs das Wort elohim hier nicht einen Richter (*κριτήριον* LXX) oder eine obrigkeitliche Person, sondern irgend ein Heiligtum bezeichnen mufs, bei dem die Gottheit gegenwärtig zu denken ist[2], versuchen es manche mit der Annahme, die Scene gehe in einem Heiligtum Jahwes vor sich und unter dem Pfosten sei der Thürpfosten dieses sacellums zu verstehen[3]; oder aber, der Sklave werde vom Heiligtum zum Hause seines Herrn geführt und dort die Ceremonie mit ihm vorgenommen.[4] Dazu stellen wir fest: Zur Vollständigkeit der symbolischen Handlung gehört nicht nur, dafs das Ohr des Sklaven mit dem Pfriemen durchbohrt wird[5], sondern ebenso gut das andere, dafs das Ohr an die Thür ange-

1) S. hierzu Knobel, Dillmann, Ryssel zur Stelle; Driver zu Dt. XV, 16 f.; Graf, ZDMG XVIII, 309 ff.

2) Nur Frey erklärt p. 109 f., הגישו אל אלהים bedeute nichts anderes als „die Handlung im Angesichte Jahwes vollziehen", p. 110. Das sei aber so viel als sie „wurde von kultischen Riten begleitet". Was sich Frey dabei denkt, hat er hinzuzufügen vergessen; so wird aus seiner Auseinandersetzung nur so viel klar, dafs er sich noch nicht hat entschliefsen können, den Gebrauch von Gottesbildern im altisraelitischen Jahwekultus anzuerkennen.

3) Graf, dann Dillmann, Ryssel.

4) Driver sagt p. 184: „In Ex. XXI, 6 the slave is to be brought ‚unto God', i. e. to the sanctuary at which judgment is administered, and then led (probably by the judge) to the door or the door-post (whether of the sanctuary, or of his master's house, is not clearly expressed)..."

5) Knobel. Auch Dillmann unterschlägt den Thürpfosten und seine symbolische Bedeutung ganz.

heftet wird. Dieses Moment des Ritus hat aber nur dann einen Sinn, wenn die Handlung in dem Hause des Herrn vorgenommen wurde, den Sinn nämlich, dafs der Sklave auf ewig mit diesem Hause verbunden sein soll. Das bestätigt die authentische Auslegung von Ex. XXI, 4 ff., die wir in Dt. XV, 16 f. besitzen. An dieser Stelle besteht gar kein Zweifel darüber, dafs die Thür des Wohnhauses als Ort der Handlung angesehen wird. Nun fehlt aber in Dt. der elohim.[1] Welchen Grund kann das haben? Wenn wir uns unter dem elohim eine offizielle Jahwekultstätte zu denken haben, dann ist in Dt. durch das Wegfallen des Besuches im Heiligtum aus einer sozusagen öffentlichen kirchlichen Handlung ein privater Civilstandsakt geworden.[2] Ist das wahrscheinlich? Würde es dem sonstigen Verfahren von Dt. nicht viel besser entsprechen, wenn die ganze Handlung an das Centralheiligtum verlegt worden wäre? Hat doch das Dt. sogar den häuslichen Charakter der Passahfeier dem Centralheiligtum geopfert und es sollte hier einer offiziellen Feier ihren religiösen Charakter haben abstreifen lassen? Das ist doch recht unwahrscheinlich. Dazu kommt als ein anderes, weder von Driver noch von Dillmann beachtetes, aber sehr wichtiges Moment: dafs der Hausherr selbst den Ritus an seinem Sklaven zu vollziehen hat. Wäre das offizielle Jahweheiligtum Schauplatz der Handlung, so müfste man erwarten, dafs der Priester dabei in Aktion träte und nicht blofs einen stummen Zuschauer abgäbe. Dies alles macht die Beziehung auf ein öffentliches Jahweheiligtum unwahrscheinlich. Es bleibt nur übrig und entspricht dem privaten, häuslichen Charakter der Feier am besten, wenn wir auch den elohim in dem Wohnhause des Herrn suchen. Dafs er dann in Dt. weggefallen ist, bedarf keiner besonderen Erklärung.

Ist nun der elohim Ex. XXI in dem Hause zu denken, so ergiebt sich als ganz natürliche Folgerung, dafs wenigstens jedes gröfsere Haus einen solchen elohim, ein Gottesbild also, gehabt haben mufs. Welche Gottheit stellten nun diese Bilder dar? Schwally, Nowack, Marti, Eerdmans[3] u. a. antworten: die

1) Auch dies läfst Dillmann unerklärt.

2) So in der That Driver.

3) B. Eerdmans, De beteekenis van elohim in het bondsboek ThT XXVIII, 1894, 272—87.

Ahnen. Dann kann aber dieser Sachverhalt dem Manne, der Ex. XXI ff. aufgezeichnet hat, nicht mehr bekannt gewesen sein. Mindestens er mufs doch unter dem elohim ein Jahwebild verstanden haben, oder die Polemik des Jahwismus gegen den Ahnenkultus beruht auf Einbildung. Aber es ist gar nicht richtig, dafs ein Familienkultbild notwendig ein Ahnenbild sein müsse. Vielmehr haben wir Beweise, dafs es in altisraelitischen Familien auch Kultbilder gegeben hat, die Jahwe darstellten. Das klassische Zeugnis hierfür ist Jdc. XVII f.[1] Dafs es sich hier bei dem elohim nicht um die Verehrung eines von Jahwe verschiedenen Hausgötzen handelt, wie Eerdmans will, ist angesichts der Thatsachen unbestreitbar, dafs die Daniten das Bild und den Priester für sich rauben, dafs der Priester ein Levit ist, und dafs der Jahwekult zu Dan ausdrücklich auf das Bild des Micha zurückgeführt wird. Stade selbst hat dann noch auf die Stelle Gen. XXVII, 7 hingewiesen: „Ich will dir vor dem Angesichte Jahwes meinen Segen geben, ehe ich sterbe", sie auf ein Jahwebild gedeutet und erklärt, vieles weise darauf hin, dafs in vorexilischer Zeit Jahwebilder im Besitze von Privaten waren.[2] Es kommen aber auch bei anderen Völkern des Altertums Privatkultbilder vor, die allgemein verehrte Gottheiten darstellen. So sind die Hausgötzen der Hudhailiten in Mekka, die in keinem Hause fehlten und die man beim Eingang und Ausgang zu streicheln pflegte, um ihren Segen zu gewinnen, nicht Ahnenbilder gewesen, sondern Darstellungen der allgemein verehrten Gottheiten, wie aus dem Zusammenhang der Stelle hervorgeht.[3] Also werden wir uns unter dem elohim Ex. XXI, 5 ein Jahwebild zu

1) S. hierüber Moore in seinem Kommentar.

2) ZAW XI, p. 181 Anm. (zu Schwallys Miscellen).

3) Wellhausen, Muhammed in Medina p. 350; vgl. W. R. Smith, Lectures[2] 442. Nach Wellhausen, Skizzen III, 179 pflegten die vornehmen Familien in der Dâr ein hölzernes Gottesbild zu haben. In dem einen bekannten Falle aber war die dargestellte Gottheit die Manât, also eine allgemein arabische Gottheit, nicht die eines besonderen Geschlechts. Über die ägyptischen Hausgötter s. Erman, Ägypten II, 369 ff., vgl. I, 278, über die der Chinesen Réville HR III, 316. Auch die Laren und Penaten sind ja keine Ahnengeister; andererseits werden die imagines der Vorfahren in einem römischen Hause nicht kultisch verehrt, Marquardt-Mommsen VII[2], p. 241ff.; vgl. Preller, Röm. Myth.[3], Wissowa, Art. „Lares" bei Roscher.

denken haben, das sich in dem Hause des Herrn befindet. Dann mufs aber mindestens jedes gröfsere Haus ein solches Jahwebild gehabt haben; sonst könnte nicht in einem Gesetze darauf Bezug genommen werden. So ist also Ex. XXI, 5 ein Zeugnis dafür, dafs der Jahwismus auch im häuslichen Leben des alten Israeliten seine Stelle gehabt hat und dafs Angelegenheiten, die ganz ausschliefslich die Hausgemeinschaft betrafen, doch vor den Gott des ganzen Volkes gebracht wurden.[1]

Aber auch noch von anderen Seiten her kann man nachweisen, dafs die Verehrung Jahwes bis in die engsten Kreise der Familie hinein die Religion des alten Israeliten gewesen ist. Es ist eine Eigentümlichkeit der semitischen Rasse, dafs sie es liebt, in ihren Eigennamen religiöse Beziehungen zum Ausdruck zu bringen. Sehr viele semitische Namen, seien es solche von Personen oder von Stämmen, sind kurze Sätze, deren Subjekt die jeweilig von dem betreffenden Stamme oder der Familie verehrte Gottheit ist. Nun sind uns aber schon aus der vorköniglichen und dann aus der frühesten königlichen Zeit Eigennamen überliefert, die mit dem Namen Jahwe zusammengesetzt sind.[2] Beweis genug, dafs Jahwe bereits zu jener Zeit auch der Gott der israelitischen Familie war. Es kommt hier in Betracht[3] der Priester Jehonathan b. Geršom

1) Eerdmans bezieht auch den elohim Ex. XXII, 7 auf ein häusliches Gottesbild; indefs der dort geforderte Eid ist nur an Gerichtsstelle denkbar, also an der öffentlichen Kultstätte.

2) Über diese hebräischen Eigennamen Eb. Nestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtl. Bedeutung, Haarlem 1876, bes. S. 68 ff. G. Buchanan Gray, Studies in Hebrew proper names, London 1896. Georg Kerber, Die religionsgeschichtl. Bedeutung der hebr. Eigennamen des A. Ts. Frbg., Lpz., Tbg. 1897. Siehe auch Baethgens Beiträge und über die arabischen theophoren Namen Wellhausen, Skizzen III. — Selbstverständlich fällt die Frage, wie weit der Name יהוה in nichtisraelitischen Namen vorkommt (s. Schrader, KAT² p. 23 ff.; Baudissin, Studien I, 222 ff.; Frdr. Delitzsch, Paradies 158 ff., 162 ff., ganz neuerdings Ed. König in NKZ 1899, 707 ff.) und wie diese Erscheinung zu beurteilen ist, aufserhalb des Bereiches unserer Untersuchung, da sie für das Ergebnis derselben ohne Belang ist.

3) Wahrscheinlich nicht Jobel Jdc. IX, 26, 35, LXX B, wonach Ewald, Kuenen, Stade, Kittel u. a. Joba'al (vgl. Be'alja 1. Chr. XII, 5) restituieren wollten. Nestle hat zuerst *Ιωβηλ* als Schreibfehler für *ωβηδ*

Jdc. XVIII, 30 f.; Jehošuaʿ von Beth Šemeš 1. Sa. VI, 14 u. 18 (LXX B allerdings Ωσηε = הוֹשֵׁעַ); ferner Samuels Sohn Abijja 1. Sa. VIII, 2 (freilich in etwas jüngerer Überlieferung, aber nicht notwendig zu beanstanden). Aus der Familie Sauls ist sein Sohn Jehonathan zu nennen, aus der Schar der Paladine Davids Benajahu und sein Vater Jehojadaʿ 2. Sa. XXIII, 20, Benajahu aus Pirʿathon v. 30, Jchonathan b. Šamma v. 32 (vgl. 1. Chr. XI, 34), Urijja der Hethiter v. 38[1], Jehonathan, Davids Neffe XXI, 21 und Jehošaphat, der mazkir VIII, 16. Dabei sind Namen wie Joab, Joaš (Jerubaʿals Vater) und Jotham (sein Sohn) übergangen, weil sie möglicherweise auch als Verbalform gedeutet werden können.[2] Doch dürften alle drei mit ziemlicher Sicherheit mit für unsere Liste in Anspruch zu nehmen sein.[3] Denn für יואש wenigstens hat D. H. Müller[4] in dem (heidnisch-)sabäischen אלאוס ein Äquivalent nachgewiesen, das sicher zusammengesetzt ist und nach dessen Analogie das יו in יואש als Gottesname erklärt werden muſs. — Diese Liste der für den altisraelitischen Jahwekult zeugenden Namen würde sich noch ganz stattlich vermehren, wenn wir auch die mit בעל und מלך zusammengesetzten Namen hier mitaufführten. Bei den meisten von ihnen ist mit dem baʿal bezw. melekh gewiſs Jahwe gemeint[5]; so bei Sauls Söhnen Ešbaʿal, Meribaaʿl und Malkišuaʿ, bei

---

erklärt, l. c. p. 122, Anm. 1; vgl. jetzt noch G. F. Moore, Judges p. 256; Budde im KHC zu Jdc. IX, 26; Baudissin, Art. „Baal und Bel“ HRE³ II, 323.

1) Obgleich U. Hethiter ist, hat er doch seinen Namen ohne Zweifel unter israelitischem Einfluſs erhalten.

2) Th. Nöldeke, ZDMG 1888, p. 477; ihm nach Kerber p. 89.

3) So auch G. Buchanan Gray p. 24 ff., 153 ff. Dagegen habe ich יוכבד, das er mit Nestle p. 77 ff. für jahwehaltig ansieht, als sehr problematisch oben nicht genannt. Daſs יואל und מיכה Jdc. XVII ursprünglich nichts mit יהוה zu thun haben, scheint mir erwiesen, s. Nestle p. 89, G. B. Gray p. 153 f., 156 f.

4) ZDMG XXXVII, 1883, p. 15.

5) So Th. Nöldeke, ZDMG XV, 1861, p. 809. Ed. Meyer in Roschers Mythol. Lex. I, Sp. 2873. C. P. Tiele-Gehrich, GRA I, p. 295 Anm. u. 324. Baethgen, Beiträge 132 ff. Stade, GVJ I, 181 Anm. 2, 433. W. R. Smith, Prophets² 170 f. G. B. Gray p. 115—148 hat diesen Satz von neuem eingehend begründet. Von den Neueren lehnt wohl nur Kerber

Davids Sohn Beʿeljadaʿ und dem Priester Aḫimelekh. Gewifs aber ist auch bei Jerubaʿal an Jahwe zu denken, wennschon man bei Abimelekh Zweifel hegen mag. — Absichtlich haben wir bisher noch nicht des Namens des Josua gedacht. Denn nach Nu. XIII, 16 P hat Josua ursprünglich Hošeaʿ geheifsen und erst Moses hat seinen Namen in יהושע verändert. הושע aber kommt ja auch als Name eines Ephraimiten (ephr. Clans) vor, 1. Chr. XXVII, 20. Deshalb wird von manchen die Ursprünglichkeit der Namensform Jehošuaʿ bezweifelt.[1] Ja, Kerber[2] genügt schon die Notiz Nu. XIII, 16, um יהושע „aus tendenziöser Korrektur" des ursprünglichen הושע abzuleiten. Eine solche Korrektur könnte allenfalls 1. Sa. VI, 14 vorliegen, vorausgesetzt nämlich, dafs *Ωσηε* LXXB die ursprüng-

---

p. 37—58 die Deutung der Gottesbezeichnungen מלך, בעל, אדון in hebräischen Eigennamen auf Jahwe ab. Nach seiner Ansicht haben die Israeliten vor Jahwe die „ursemitischen grofsen Gottheiten" Baal, Melekh und Adon verehrt (p. 50), und erst in der Zeit Sauls und Davids, die noch Baalverehrer waren (p. 48 f.), kam allmählich der Jahwekult auf und verdrängte den Baal. Es ist die nachgerade fast allerseits als verkehrt aufgegebene Vorstellung von einem ursemitischen Pantheon grofser Naturgottheiten, der K. verfallen ist. בעל, מלך, אדון sind Gottesbezeichnungen, keine Gottesnamen. Einen gemeinsemitischen Baal oder gar Melekh und Adon hat es so wenig gegeben wie einen höchsten Gott Il, wie letzteres auch Kerber indirekt zugiebt p. 80 f. (oder ist nach p. 44 auch אל „höchste Götterfigur"?) Erst auf vorgerückter Religionsstufe wird wohl einmal eine bestimmte Gottheit in ganz begrenzten Gebieten als Baal oder Adon bezeichnet; aber Eigenname wird es nicht. C. P. Tiele, Histoire comparée etc. trad. p. G. Collins 281 ff., Tiele-Gehrich GRA I, 231 ff., 262 ff., 309 f., Ed. Meyer, Art. „Baal" bei Roscher I, 2867 ff. gegen GdA I, 210 ff., 374 ff. (danach ist Tiele GRA I, 233 A. 1 zu ergänzen). G. Hoffmann AGGW XXXVI, 19 f. H. Winckler, Gesch. Isr. I, 41. W. R. Smith, Prophets[2] 26 f. Lectures I[2], 93 ff. Pietschmann, Gesch. der Phönizier 182 ff., bes. 186. Etwas abweichend urteilt noch immer Baudissin, Art. „Baal und Bel" HRE[3] II, 325 ff. Kerber sollte wissen, dafs er mit seiner Annahme heutzutage fast allein steht und nicht nur G. Hoffmann gegen sich hat, dafs daher die Last des Beweises ihm zufällt. So lange er dieser Verpflichtung nicht nachkommt und selbst so abenteuerliche Behauptungen unbegründet läfst wie die p. 48 f. (s. o.), ist es auch mit der Geltung seiner religionsgeschichtlichen Folgerungen nicht gut bestellt.

1) Von Ewald, Kuenen (s. Nestle p. 76, Anm. 1), Nöldeke ZDMG 1888, p. 477. Dagegen Nestle p. 73 ff., s. auch Smend RG[2], p. 34.

2) p. 89.

liche LA ist.[1] Aber dafs der Name des Nachfolgers Moses in der jahwehaltigen Form auf nachträglicher Korrektur der Überlieferung beruhen sollte, hat keine Analogie[2] und wird durch Nu. XIII, 16 gerade ausgeschlossen. Was für eine Veranlassung haben wir nun wohl, Nu. XIII bei P für einen historisch getreuen Bericht zu halten? Es ist im Gegenteil Grund genug, die Tendenz hier auf Seite von P zu suchen. Wie nämlich G. B. Gray p. 156 und 190 glücklich bemerkt, kommt bei P kein anderer mit Jahwe zusammengesetzter Name vor als der Josuas, and that he is careful to explain was first given after the Exodus! In der That, die Entstehung der Notiz über die Umnennung Josuas ist damit vollständig erklärt. Dann darf man aber auch nicht mehr viel auf sie geben; es ist

---

1) Dies ist Kerber l. c. entgangen.

2) Im MT finden wir allerdings einmal יהוסף für יוסף, Ps. LXXXI, 6. Fast scheint es, als sei der — eigentlich eine Impf.-Form darstellende — Name des Ahnherrn der nördlichen Stämme künstlich theophor gedeutet und demgemäfs (nach der Analogie von יהונתן = יונתן u. s. w.) das יו in יהו auseinandergezogen worden (Goldziher und G. B. Gray p. 154 n. 1). Allein das Beispiel ist ganz einzig in seiner Art. Nie wird z. B. etwa יואל in יהואל gedehnt, obgleich es nahe genug gelegen hätte (G. B. Gray p. 153 f.). An unserer Stelle haben LXX *Ιωσηφ* wie immer, und die Entstehung des MT läfst sich auch nach Analogie der bei Ges.-Kautzsch [26] § 53q aufgezählten Formen erklären, die obendrein mit יוסף gemein haben, dafs sie von Verbis פ"י stammen. So Duhm in KHC XIV z. St. Bei יהוכל = יוכל Jer. XXXVII, 3, XXXVIII, 1 denken die Massorethen, wie die Punktation ו zeigt, nicht an יהוה, LXX lesen beide Male dasselbe, und zwar *Ιωαχαλ* (*Ωαχαλ*). Diese LA läfst nun überhaupt auf ursprüngliche Bildung des Namens mit יהוה schliefsen, gegen G. B. Gray 152 n. 1, wozu sich folgende Beobachtung fügt: יוכל ist eine Impf.-Form (über die Entstehung s. Ges.-Kautzsch [26] § 69r, 53u), also Hypokoristikon eines ursprünglich theophoren Namens, vgl. den Namen יכליהו 2. Rg. XV, 2. Gray selbst zeigt p. 214 ff., dafs die Bildung theophorer Namen mit vorangehendem Impf. in früheren Zeiten nur für Stammnamen häufig, bei Personennamen ganz ungebräuchlich ist. Wir kämen also zu dem Schlusse, dafs der Gottesname in dem vollständigen Namen יוכל an erster Stelle gestanden habe. Dazu würde aber die Form יהוכל (= יהויכל) trefflich passen. Deshalb glaube ich, dafs man יהוכל = יוכל als theophoren mit יהוה zusammengesetzten Namen anzusehen hat. Somit fehlt uns jedes sichere Beispiel dafür, dafs man alte Namen, in der Absicht, sie zu theophoren zu stempeln, tendenziös korrigiert habe.

zu bezweifeln, dafs P einer alten Überlieferung folgte. Dafs er dem יהושע gerade הושע als ursprüngliche Form substituirte, hat nichts wunderbares. Dt. XXXII, 44 ist im MT aus dem ursprünglichen יהושע ein הושע geworden (s. Driver z. St.), möglicherweise ist 1. Sa. VI, 14 B dasselbe geschehen; so hat man also vielleicht schon früh הושע und יהושע als verwandt angesehen. Jedenfalls aber hat der Name הושע an sich nichts altertümliches. Denn er ist einer von den aus einer blofsen Verbalform bestehenden Namen, bei denen der ursprünglich dazu gehörige Gottesname weggefallen ist.[1] Es ist also ein Irrtum, wenn man meint, הושע habe vor יהושע das Fehlen einer religiösen Bedeutung voraus. So sehe ich denn keinen Grund, den Namen Jehošua' für eine spätere Korrektur zu halten, wenn auch die Bezeugung für die vorkönigliche Zeit durch 1. Sa. VI nicht über allen Zweifel erhaben ist. Wichtig ist auch, dafs nach Jos. XIX, 49 (aus E[?]) wirklich eine ephraimitische Gens des Namens יהושע in Thimnatheres gewohnt zu haben scheint. Wenn man nun kein Mifstrauen gegen die Form יהושע zu hegen braucht und mit Stade gar Josua nicht für eine historische Person, sondern für den Heros eines ephraimitischen Clans

---

1) Vgl. dazu Ed. Meyer ZAW VI, 5 ff., Wellhausen, Skizzen III. Mit allem Vorbehalt mache ich zu dem Namen הוֹשֵׁעַ folgende Bemerkungen. Die Form ה' ist ein Perfectum Hiphil. Es kann auf Zufälligkeit beruhen, ist aber doch auffällig, dafs von allen perfektischen Namen aufser ה' nur noch der Name הותיר 1. Chr. XXV, 4, 28 die Form eines Pf Hi zeigt; und dabei wird dieser von LXX in verschiedenen abweichenden Formen (*Ὡθηρεῖ* und *Ἡθεῖ* B, *Ιωζεθιρι* und *Ιεθιρι* A) wiedergegeben. Denn הודויה und הודיה sind sehr späte Bildungen mit dem Impv. Es ist ferner als gewifs anzusehen, dafs einfache Namen in Verbalform Hypokoristika sind. Aus den wertvollen Tabellen des Grayschen Buches, p. 159, 162, 177, 179, vergl. p. 173 ff., ergiebt sich nun, dafs in der überwiegenden Mehrzahl der mit Pf gebildeten theophoren Namen in alter Zeit der Gottesname, in der nachexilischen Zeit das Verbum voransteht. Daraus ist zu schliefsen, dafs der Name הושעיה eine Neubildung aus späterer Zeit ist, während ursprünglich der Gottesname den ersten Teil gebildet haben mufs. Ist nun die Ursprünglichkeit der hiphilischen Bildung von השוע verdächtig, so kann man auf den Gedanken kommen, das הו sei Rest des Gottesnamens יהו und הושע Hypok. von יהושע, vgl. הושמע 1. Chr. III, 18 (dazu aber Gray p. 285 v. 6). Die Sache ist allerdings sehr unsicher.

hält, so gewinnt der Umstand, dafs der Name mit יהוה zusammengesetzt ist, noch erhöhte Bedeutung.[1]

So bezeugen die Namen der Israeliten, dafs der Jahwekult bis in die älteste uns historisch erkennbare Zeit die Religion der israelitischen Familie gewesen ist.[2] Aber auch Erzählungen wie 1. Sa. I geben uns einen lebendigen Eindruck davon, wie der Gott, der an der Spitze der Heerscharen Israels gegen die Feinde seines Volkes stritt, auch als der gütige Helfer aus aller Not und Sorge des Hauses und des Herzens angerufen wurde. Und weiter. Im Kreise der Familie feierte nach 1. Sa. I der israelitische Hausvater als Haupt des Hauses mit den Seinen die Feste Jahwes, und noch Dt. XVI, 11 und 14 bringt den familiären Charakter dieser Feiern in einer schönen Weise zum Ausdruck. Nun sind die Feste eines Volkes oft die ältesten Dokumente aus seiner religiösen Vergangenheit. Schwally ist daher einer ganz richtigen Empfindung gefolgt, wenn er auch im israelitischen Festkalender ein altes Totenfest nachzuweisen versuchte. Solche finden sich nämlich überall in der Völkerwelt, wo ein ausgebildeter Kultus der Manen gepflegt wird. Bei den Griechen waren es die Nemesia, seit den Perserkriegen die Theseia und Epitaphia; auch ein Tag des Dionysosfestes, der Anthesterien, war den Toten geweiht. Bei den Römern haben wir vor allem die Parentalia, daneben die Caristia und die Rosenfeste, bei den Chinesen das Laternenfest, auch bei den Indern ein Allerseelenfest.[3] Es ist also ganz folgerichtig, wenn man den Israeliten die Pflege des Ahnenkultus zuschreibt, auch das Bestehen eines Totenfestes bei ihnen zu vermuten. Merkwürdig ist nur, dafs Schwally dabei gerade auf das Purimfest verfallen ist.[4]

1) Der Beweis aus der Häufigkeit der jahwehaltigen Namen läfst auch eine Umkehrung zu: es giebt keinen einzigen israelitischen Namen, der auf Ahnenkult zu deuten wäre. אחיאב, אבי u. s. w. haben einen anderen Sinn, Kerber p. 65, Gray 83 f.

2) Vgl. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, p. 63 ff.

3) Tylor II, 26 ff.; HklAW V[2], 151 ff.; Rohde, Psyche 216 ff.; Marquardt-Mommsen VII[2], 310 ff.; Preller, Röm. Myth.[2] 483 ff; Oldenberg, Rel. d. Veda 429, 442.

4) Leben n. d. Tode 42 ff. Über Purim s. den Art. im HWB[2] und v. Orelli Art. „Ester“ HRE[3] V, 527 ff., der noch heute die Esthergeschichte als historisch halten will!

Man darf es nach den Forschungen von H. Zimmern, B. Meifsner und besonders P. Jensen gegenwärtig wohl als ziemlich sicher bezeichnen, dafs die Estherlegende und mit ihr das Purimfest auf altbabylonische mythische Traditionen zurückgehen, die zuerst den persischen Juden in Babylonien zugekommen sind.[1] Von hier sind das Fest und die Festlegende erst in Palästina importiert und haben dann noch lange um die öffentliche Anerkennung ringen müssen. Als Fest der Juden ist also Purim jedenfalls sehr jungen Datums. Weiter haben Zimmern und Jensen speziell das Purimfest mit dem Hauptfest der Babylonier zu Ehren Marduks, dem Neujahrsfest Zagmuku zusammengebracht. Schwally und Wildeboer lassen diese Ableitung gelten, wollen aber aufserdem auch die früher von Lagarde auf sprachliche Beziehungen zwischen פורים und farwardîgân begründete Kombination mit dem persischen Allerseelenfest[2] aufrecht erhalten, nur dafs sie sich statt auf sprachliche, auf „bedeutende sachliche Beziehungen" zwischen Purim und dem Farwardîgân-Feste stützen, die Lagarde selbst ausdrücklich in Abrede gestellt hatte. Nun giebt die doppelte Kombination von Purim, sowohl mit Zagmuku als mit farwardîgân, die Wildeboer naheliegend zu sein scheint,[3] zu schweren Bedenken Anlafs. Indessen wir lassen sie hier dahingestellt sein und fragen nur nach den „bedeutenden sachlichen Beziehungen" zwischen dem persischen Allerseelenfeste und Purim. Solche Parallelen finde ich in der That zwei: einmal nämlich fallen beide Feste zeitlich näher zusammen, als mit dem Zagmuku, das im Nisan, nach dem Frühlingsanfang, festlich begangen wird, während Purim in den Adar fällt und auch Farwardîgân um die Wende des persischen Jahres, das im Frühling beginnt, gefeiert wird. Ferner berühren sich die letzteren beiden

---

1) S. H. Zimmern ZAW XI, 1891, 157 ff.; Meissner ZDMG 1896, 296 ff.; Jensen WZKM 1892, 47 ff., 209 ff.; Gunkel, Schöpfung und Chaos p. 309 ff. und Wildeboer KHC XVII, 172 ff.

2) P. de Lagarde, Ges. Abh. 1866, 604 ff.; ders., Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion in den AGGW 1887, Bd. XXXIV, in den Grundzügen wiederholt GGA 15, 1887 = Mittlg. II, 378 ff., vgl. auch GGA 1890, p. 403.

3) KHC XVII, p. 175 unten.

in der Sitte, einander Geschenke zu senden.[1] Von diesen Parallelen findet sich aber bei Schwally nichts erwähnt, und man kann sich schwer des Gedankens erwehren, dafs seine Vorstellung vom persischen Allerseelenfest vornehmlich im Anschlufs an seine eigenen Ausführungen über Totenkultus gebildet ist. Einige Züge aus diesen finden sich allerdings im Purimfest wieder. Aber wir haben bereits gesehen, dafs jene Ausführungen vor einer schärferen Prüfung nicht bestehen können. Damit verliert natürlich Schwallys Berufung darauf für uns alle Beweiskraft. Aber sehen wir uns die sachlichen Beziehungen des Purimfestes zu einem Totenfeste näher an! Dafs der Name Gottes im Estherbuche geflissentlich unterdrückt ist, findet doch die beste Erklärung in der babylonischen Herkunft der Legende, deren ausländischer Ursprung noch lange dem Bewufstsein gegenwärtig geblieben sein mufs, wie die hartnäckige Opposition gegen das Buch bezeugt. Ferner pafst der ganze Charakter des Purimfestes ganz und gar nicht zu einem Totenfest, vor allem nicht zu dem, was wir über die intime Feier des Farwardîgânfestes hören. Dieses ist besonders durch die Opfergaben an Blumen, Speisen und Wein charakterisiert, die man während zehn Tagen den Seelen der Verstorbenen darbringt, die in dieser Zeit ihre Hinterbliebenen besuchen. Die Purimfeier aber besteht wesentlich in wüsten Gelagen, in denen man allen niedrigen Leidenschaften absichtlich freies Austoben gönnt. Beziehungen zu Totenmahlen finden sich dabei keine.[2] Was das dem Feste vorangehende Fasten anlangt, so ist es Esth. IX, 31 nur in sehr loser Weise mit Purim verbunden, und hat erst seit ziemlich später Zeit am 13. Adar seinen festen Platz gefunden. Darf man vielleicht daraufhin und in Anbetracht des Umstandes, dafs der das Fasten empfehlende 2. Purimbrief IX, 29—32 mit guten Gründen für einen Zusatz gehalten wird,[3] die Vermutung wagen, dafs das Fasten später zu

1) Über Farwardîgân siehe aufser Lagarde F. Spiegel, Eranische Altertumskunde III, p. 707, 577 und neuerdings N. Söderblom RHR XXXIX, 1899, p. 231 ff.

2) Vgl. W. Schickard und Bodenschatz bei Lagarde, Purim p. 54 ff.

3) S. die Einleitungen und v. Orelli l. c. 529, 28 ff.; für die Echtheit Wildeboer p. 195.

dem Feste hinzugefügt wurde, um die darauf folgenden Schmausereien weniger anstöfsig erscheinen zu lassen? Aber eine Zeit strikter Karenz kommt bei vielen Völkern als Vorbereitung für darauf folgende um so tollere Ausgelassenheit vor. In der Farwardîgânfeier jedoch hat sie keine Stelle, und was Schwallys Vermutung über das kultische Totenfasten anlangt, so ist darüber bereits oben S. 81 f. gesprochen. — So versagen hiernach also die positiven Indizien, die man für einen Zusammenhang des Purimfestes mit dem Totenkult vorbringt, vollständig.[1] Aber es giebt auch noch Instanzen, die direkt gegen diese Kombination sprechen. Im späteren Judentum giebt es nämlich verschiedene Feiern zum Gedächtnisse der Verstorbenen, הזכרת נשמות genannt. Keine von ihnen knüpft an das Purimfest an.[2] Auch die jüdische Vorstellung von der Schicksalsbestimmung alljährlich um Neujahr herum, in der Zeit wo die Seelenlichter angezündet werden,[3] eine Vorstellung,

---

1) Der Einwand, den Lagarde, Purim p. 47 ff., Mittlg. II, p. 381 gegen die Forderung eines solchen Nachweises erhebt, nämlich dafs Feste im Laufe der Zeiten häufig ihr Wesen ganz verändern, ist nur in dessen Munde berechtigt, der, wie Lagarde, keine Verwandtschaft des Esther-Purim mit dem eranischen Feste annimmt. — Übrigens bringt Schw. p. 44 f. noch einige Bemerkungen über Purim, auf die ich im Texte einzugehen für überflüssig hielt. Hier möchte ich aber doch darauf aufmerksam machen, dafs Schw.s Übersetzung von Esth. III, 7 zum mindesten so mifsverstanden werden kann, als habe man elf Monate lang täglich das Los geworfen. Dies geschieht vielmehr im Nisan über alle Tage und Monate des Jahres zugleich. Aber was hat das mit dem Qaddiš zu schaffen? Ferner hätte es Schw. wohl angestanden, wenn er Lagarde, Purim p. 8 u. 10 als seine Quelle für das Citat aus al Bêrûnî genannt hätte. Liest man nun diese Stelle ganz nach, so ergiebt sich Hamans Verfahren als ein raffinierter Trick, mit dessen Hilfe er wieder zu Gelde kommt, der aber mit Purim und mit Totenkultus wenig genug zu schaffen hat. Viel wichtiger für die Erkenntnis der Anfänge des Purim dürfte später einmal die von al Bêrûnî, übs. v. Sachau, und von Maqrîzî, übs. v. Silv. de Sacy, bei Lagarde Purim p. 9 bezw. 13 mitgeteilte Purimsitte werden, dafs man Puppen, die Haman darstellen, prügelte und verbrannte. Denn damit dürfte es vielleicht zusammenhängen, wenn, wie Bodenschatz berichtet, unter den Gaben, die man einander am Purimfeste zuschickt, auch überzuckerte Kuchen in Menschengestalt waren, die Haman bedeuteten. Ähnliches findet sich vielfach bei anderen Völkern.

2) Dalman, Saat auf Hoffnung 1890, p. 178 ff.

3) ibidem p. 217 ff.

die man doch wohl mit der Götterversammlung am babylonischen Neujahrsfeste wird zusammenbringen dürfen, bei der unter Marduks Vorsitze die Lose für das kommende Jahr bestimmt werden,[1] verbindet sich mit dem Versöhnungstage, nicht mit Purim. So mufs Schwallys Vermutung, der Wildeboer zu schnell beigepflichtet hat, als unbegründet abgelehnt werden. — Aber selbst die Möglichkeit zugegeben, dafs Purim mit einem Totenfest zusammenhängt, wie sollte ein so junges Fest auf die „Urreligion" Israels zurückgehen? Natürlicher wäre es wohl, ein solches Fest im alten Festkalender Israels zu suchen. In diesem finden wir nun genug Feste, bei denen der familiäre Charakter stark ausgeprägt ist. Aber wenn sie auch ursprünglich nicht Jahwefeste sein mögen, so sind sie doch noch viel weniger Totenfeste. So soll z. B. am Neumondfeste das gemeinsame Opfer des Clans stattfinden, dem David zugehört, und auch der König Saul vereinigt an diesem Tage die Seinen zu einem festlichen Mahle.[2] Das Neumondfest ist aber ohne allen Zweifel ein Naturfest, und zur Zeit Sauls und Davids bereits längst auf Jahwe übertragen. Das Geschlechtsopfer in Bethlehem gilt Jahwe.[3] Das Passahopfer aber, vielleicht das älteste israelitische Fest, das einzige, das seinen uralten familiären Charakter bis in die spätesten Zeiten bewahrt hat, ist unverkennbar ein Frühlingsfest der Hirten, bei dem die Erstlinge dargebracht werden, aber kein Totenfest.

So lässt sich denn im privaten Kultus des alten Israel nicht nur keine Spur davon entdecken, dafs er einst den Ahnen gegolten habe, sondern wir haben die sichersten Beweise dafür, dafs schon in alter Zeit auch im Hause Jahwe als der Gott der Hausgemeinschaft verehrt wurde. Treten wir nun mit diesem Resultat an die Besprechung der rätselhaften Teraphim heran,[4] die ja nicht

1) Zimmern l. c. Tiele-Gehrich GRA I, 174 f., Chantépie de la Saussaye RG I², 184.

2) 1. Sa. XX, 5 ff., 24 ff.

3) Dies erkennt auch Stade an.

4) Frey begnügt sich p. 103 f., der gewöhnlichen Auffassung der Teraphim seine Ansicht entgegen zu stellen, dafs ihr Gebrauch illegitim gewesen sei. Aber daraus schliefst man ja gerade auf ihre kultische Bedeutung für die Verehrung der Ahnen.

nur von Stade, Oort, Schwally, sondern von der Mehrzahl der neueren Forscher für Bilder der alten Hausgötter und Ahnen gehalten werden.[1] Zunächst führen wir uns noch einmal die verschiedenen und, setzen wir hinzu, widerspruchsvollen[2]) Nachrichten des A. T. über die Teraphim vor.

1. Die Teraphim kamen in alter Zeit im Jahwekultus vor; sie erscheinen neben dem ephod Jdc. XVII f., Hos. III, 4, werden nach Jdc. XVII, 5 für ein häusliches Jahweheiligtum verfertigt.

2. Sie scheinen vorzugsweise dem häuslichen Kultus angehört zu haben, Jdc. XVII f., 1. Sa. XIX, 13, 16 (Jahwekultus), Gen. XXXI, 19, 30.

3. Die Teraphim sind ein menschenähnliches, leicht transportables, vielleicht aus Holz verfertigtes Bild. Sie scheinen bald von der Gröfse eines Menschen gewesen zu sein, 1. Sa. XIX, bald kleiner, Gen. XXXI, 34.

4. Man benutzte die Teraphim, um Orakel zu bekommen. Darauf weist die Zusammenstellung mit dem ephod (Nr. 1), mit קסם 1. Sa. XV, 23, ferner Sach. X, 2 „die teraphim redeten nichtiges", vor allem aber die Schilderung Ez. XXI, 26: Der König von Babel steht am Scheidewege, er schüttelt das Los, befragt die Leber, befragt den Teraphim.

5. Die Teraphim sind Labans elohim, Gen. XXXI, 30; und zwar sind es heidnische Gottheiten, אֱלֹהֵי הַנֵּכָר, wie sich aus Gen. XXXV, 2, vgl. mit XXXI und Jos. XXIV, 2 u. 14 ergiebt.

6. Die Teraphim sind nicht nur bei Israeliten, sondern auch in Babylonien im Gebrauch, Ez. XXI.

7. Die Teraphim werden als verwerflich beurteilt Gen. XXXV, 2, 1. Sa. XV, 23, 2. Rg. XXIII, 24, Sach. X, 2.

Schwally argumentirt aus diesen Angaben folgendermafsen: Sind die Teraphim Gottheiten, die bei Israeliten, Aramäern und Babyloniern in gleicher Weise verehrt wurden, so können sie nur Ahnenbilder sein. Denn jene Völker können keine anderen gemeinsamen Gottheiten gehabt haben.[3] Dagegen ist zu sagen: Gen. XXXI

1) Vergl. aber Tiele-Gehrich GRA I, 324, G. F. Moore, Judges. 380, 382.

2) Dieser Punkt wird fast nie genügend berücksichtigt.

3) Schwally, Leben n. d. Tode 35 f.

ist kein Beweis, dass die Teraphim Gottheiten sind, die in historischer Zeit von den Aramäern verehrt worden sind. Die Mitteilungen dieses Kapitels empfangen vielmehr ihre authentische Erklärung durch Jos. XXIV, 2 und besagen nur, dafs die Väter in Mesopotamien den „Göttern der Fremde" gedient haben. Nun gehören alle diese Stellen wie die oben unter Nr. 5 genannten der E-Quelle an. Sie ist es, die dem Laban die Verehrung der Teraphim zuschreibt und ihn und seine Vorfahren zu Dienern der „Götter der Fremde" stempelt. Es ist doch recht wohl möglich, dass sie damit eine Polemik gegen die Teraphim beabsichtigt, indem sie sie als fremden Götzendienst brandmarkt. Der J-Bericht aber sieht ganz unbefangen Laban als einen Verehrer Jahwes an. Dafür dürfte vor allem Gen. XXXI, 49, vielleicht auch v. 50 in Anspruch zu nehmen sein, wo אלהים wohl für ein ursprüngliches יהוה eingesetzt ist.[1] In E dagegen, v. 53, werden Jahwe und der Gott Nahors, den Laban anruft, unterschieden. Wenn es also für E charakteristisch ist, dafs es die Religion Labans als Götzendienst ansieht, so fragt es sich, ob ihm der Erzähler nicht blofs deshalb die Verehrung der Teraphim zuschreibt, um diese als heidnischen Götzendienst zu diskreditieren. Dann ist hieraus nichts über das Vorkommen der Teraphim bei Aramäern zu entnehmen.

Aufser Gen. XXXI erscheinen die Teraphim nun noch einmal als ausländischer Kultusgegenstand in Ez. XXI, 26. Wellhausen[2] und W. R. Smith[3] fassen das dort beschriebene als einen einheitlichen Kultusakt.[4] Der König befrage das Orakel vor dem Gottesbilde und in Verbindung mit einem Opfer. Indessen, wenn das Befragen der Eingeweide eines Opfertieres auch sonst nicht im israelitischen Kultus vorkommt, so war es doch babylonisch,[5] und wo Haruspizin sonst geübt wurde, wie bei Griechen und

1) S. Dillmann und Kautzsch-Socin z. St, doch vgl. Holzinger KHC I, 260.

2) Skizzen III, 127.

3) JPh XIII, 278 (vergl. 277 ff.).

4) So scheint auch Bertholet KHC XII, 113 die Stelle zu verstehen.

5) Vgl. Fr. Lenormant, La divination et la science des présages chez les Chald. Paris 1875.

Römern, ist sie ein ganz selbständiger Akt. So möchte ich denn auch glauben, dafs das Befragen des Loses und das Befragen des Teraphim zwei verschiedene Divinationshandlungen sind. Ist nun die Befragung des Teraphim eine Form der Divination wie die anderen, so ist es jedenfalls nicht fraglos, dafs die Teraphim Gottheiten gewesen seien, die die Babylonier verehrten, wobei noch die Möglichkeit offen gelassen werden mufs, dafs Ezechiel den Namen Teraphim für babylonische Orakelutensilien verwendet hat, die mit den altisraelitischen Teraphim nichts gemein hatten.

Nun kommt aber überhaupt im ganzen A. T. kein Kultus der Teraphim vor. Diese erscheinen nie anders denn als ein Mittel der Wahrsagerei. Als solches werden sie in späterer Zeit verboten, und fallen unter das Verdikt gegen die Zauberei, aber nicht gegen den Götzendienst: 1. Sa. XV, 2. Rg. XXIII, Sach. X. Daraus ist zu folgern, dafs sie nicht als Idole eines von Jahwe verworfenen Götterkultus angesehen worden sind. Dazu kommt, dafs die Teraphim in alter Zeit unbeanstandet neben jahwistischen Symbolen im Jahwekultus erscheinen[1] und dafs ein Jahwepriester zu ihrer Bedienung installiert wird, s. oben Nr. 1. Auch der Umstand fällt ins Gewicht, dafs sich sogar im Hause eines Jahwe-verehrers wie David ein Teraphim befand. Wenn also Jahwereligion und Ahnenkult stets einander ausschliefsende Gegensätze waren, so können die Teraphim keine Ahnenkultbilder sein. Ganz ausgeschlossen wird aber der Gedanke, dafs die Teraphim Ahnenbilder waren, 1. dadurch, dafs sich Micha einen Teraphim für sein Heiligtum verfertigen läfst. Ahnenbilder gehören wesentlich zum ältesten Inventar eines Hauses. 2. dadurch, dafs die Daniten unmöglich ein Ahnenbild Michas in ihrem Stammesheiligtum hätten aufstellen können. 3. dadurch, dafs Ahnenbilder nicht aus dem Hause entfernt werden dürfen, dessen höchstes Heiligtum sie bilden. Bei Ezechiel aber befragt der Babylonierkönig den Teraphim draufsen am Kreuzweg, wo sich die Strafsen nach Jerusalem und Rabbath Ammon teilen.

---

1) Nach Smend RG² 114, 137 hatte Jahwe früher diese Götter ruhig neben sich geduldet. Dann hat sich aber der Jahwismus nicht im Kampfe mit dem Ahnenkult befunden.

Nimmt man dies alles zusammen und erwägt die Stellung der Teraphim im Jahwekultus, ihr Vorkommen bei einwandsfreien Jahweverehrern, die Ausschliefslichkeit, mit der sie auch von ihren Bestreitern dem Orakelwesen zugewiesen werden,[1] so wird man zugeben müssen, dafs die Teraphim in historischer Zeit garnicht als Kultbilder empfunden worden sind. Dazu fügt sich gut die Betrachtungsweise von E, nach der die Teraphim Gottesbilder der Terachiden in Mesopotamien, also solche aus grauer Vorzeit sind. Von manchen mögen die Teraphim auch als Jahwebilder angesehen worden sein.[2] Aber was waren sie in Wirklichkeit? Das ist sehr schwer zu sagen. Man müfste die Wortbedeutung von teraphim kennen, um etwas sicheres darüber sagen zu können.[3] Schwally neigt sich der Auffassung zu, die תרפים mit רפאים zusammenstellt.[4] Wer jedoch nicht von vornherein die Teraphim für Ahnenbilder hält, dem wird diese Vermutung schwerlich einleuchten. Es wird ja wohl richtig sein, dafs die Teraphim eigentlich uralte Idole sind. Deshalb hat die Zusammenstellung mit den Penaten oder den Laren der Römer noch das meiste für sich.[5] Diese sind vornehmlich Schutzgeister der Vorratskammern und des Hauses. Aber auch gröfsere Bezirke hatten bei den Römern ihren Lar. Wenn wir nun Ez. XXI den Teraphim am Kreuzweg finden, so ist es nicht ausgeschlossen, dafs er dort eine ähnliche Bedeutung hat wie die alten ländlichen Compitallaren der Römer. Dafs es auch bei den Israeliten wie bei vielen anderen Völkern mit Kreuzwegen eine besondere Bewandtnis hatte,[6] darf man wohl aus Ez. XVI, 25 u. 31 schliefsen. Aber Ahnengeister sind solche Dämonen natürlich nicht, sondern Schutzgottheiten des Landes und seiner Fruchtbarkeit, segnende und das Unglück abwehrende Geister.

1) Stiehlt Rahel den Teraphim ihres Vaters etwa, damit dieser sich nicht bei dem Orakel Auskunft über den Aufenthalt der Flüchtigen verschaffen könne? (so. Scholz). Freilich scheint die Verfolgung dadurch nicht verlangsamt worden zu sein.

2) S. Tiele-Gehrich GRA I, 324.

3) S. Moore p. 382.

4) Leben n. d. Tode p. 36, A. 1.

5) S. über diese u. a. Preller, Röm. Myth.[3] p. 486 ff.; Art. „Lares" von Wissowa in Roschers Mythol. Lexikon; Marquardt-Mommsen VI[2] p. 121 ff.

6) Der alte deutsche Aberglaube, der sich daran knüpfte, ist bekannt.

Wir haben damit den Überblick über die Überreste des alten häuslichen Kultus bei den Israeliten beendet. Wenn der vorige Abschnitt keine Anhaltspunkte dafür gegeben hatte, dafs in der altisraelitischen Familie die Eltern als solche nach ihrem Tode göttlich verehrt wurden, so haben wir in diesem Abschnitt die Zeugnisse über altisraelitischen Familienkult geprüft und nicht nur keine Spuren von Ahnenkultus in der Religion des Hauses gefunden, sondern vielmehr die Überzeugung gewonnen, dafs schon in alter Zeit auch im israelitischen Hause Jahwe als Gott verehrt wurde.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, das Verhältnis der sozialen und rechtlichen Institutionen des alten Israel, sofern sie sich um die Familie gruppieren, auf ihr Verhältnis zum Ahnenkult zu untersuchen.

Dritter Abschnitt.

Die israelitische Familie und der Ahnenkultus.

(Stade p. 377ff. Fustel de Coulanges, La cité antique p. 1—110. H. Oort, De godsdienst en de wording van den staat ThT. XV, 1ff.)

Zum Eingange mögen hier die Worte Platz finden, in denen Stade seine Anschauung über die Grundlagen der althebräischen Familie ausspricht. Er sagt p. 359: „Der Kult der Götter ist, was man . . . nicht laut und oft genug sagen kann, der Erzeuger aller sozialen Gliederungen. Es sind das die sichtbaren Formen, in welchen sich der Glaube an die unsichtbaren Mächte niederschlägt. Eben damit aber ist der Kult der Götter zugleich der Erzeuger aller menschlichen Kultur, die nur vermittelst dieser und in diesen sich entwickeln kann. Die Familie hat sich um den Hausaltar gebildet, die Ehe sichert das Weiterbestehen des Kultes des Mannes, die von den am selben Altare opfernden Ehegenossen abstammenden Kinder sind seine Erben. So wurzelt das Recht des Eigentums im letzten Grunde im Kultus. Das Geschlecht ist der Umkreis der durch denselben Kult verknüpften Familien, und die Geschlechter umschlingt wieder der Anteil an einem und demselben Kulte zum Stamme, zur Stadtgemeinde, zum Staate. So ist der

Kultus für den antiken Menschen nicht nur der Hauptbestandteil der väterlichen, der bürgerlichen Sitte, sondern auch ihr Erzeuger und Erhalter.“ Damit ist implicite die These ausgesprochen, mit der wir uns in diesem Abschnitt zu beschäftigen haben: Die altisraelitische Familie ist aus dem Ahnenkultus erwachsen.

Dieser Gedanke ist, auf die griechisch-römische Familienverfassung angewendet, zum ersten Male ausgesprochen und in geistreicher Weise durchgeführt worden von dem französischen Gelehrten Fustel de Coulanges, dessen Aufsehen erregendes Buch La cité antique seit 1868 in vielen Auflagen erschienen ist. Auf den Darlegungen dieses Buches fufst Stades Auffassung der sozialen Institutionen Altisraels, man möchte fast sagen, in jedem einzelnen Punkte. Denn die Darstellung dieser Dinge in den betreffenden Abschnitten der GVJ ist so angelegt, dafs immer die Parallelen zwischen den hebräischen Institutionen einerseits und denen der Griechen und Römer andererseits aufgezeigt werden und dann unter Berufung auf die Thatsache, dafs jene Institutionen bei den klassischen Völkern vom Ahnenkult erzeugt worden seien, die gleiche Annahme in Bezug auf Israel ausgesprochen und durchgeführt wird. Wir müssen uns also zuerst in kurzen Zügen die Ideen Fustel de Coulanges' über die Entstehung der griechisch-römischen Familie vor Augen führen, um Stades Darstellung in ihrer Bedeutung und Absicht würdigen zu können.[1]

Fustel de Coulanges hält den Kult der Ahnen für die Urreligion der Menschheit, im besonderen der indogermanischen Völker. Aus dem Glauben, dafs der Tote in seinem Grabe fortlebe und darauf angewiesen sei, von den Überlebenden mit Speise und Trank erhalten zu werden, leitete man die Pflicht für die Nachkommen ab, den Toten diese Pflege zukommen zu lassen. Daraus entsteht nun eine förmliche Religion des Todes; die Toten gelten als Dämonen, Heroen, Genien, Laren, Manen, für göttliche, mit übermenschlicher Macht ausgerüstete Wesen, die die Verletzung der ihnen zu leistenden Pflicht rächen, die Erfüllung aber belohnen. Der Tempel dieser Religion ist das Grab; aber da das Grab ur-

1) Eine kürzere Darstellung bei Pfleiderer, Religionsphilosophie[2], p. 22ff.

sprünglich im Hause angelegt wurde, so ist das mit dem Ahnenkult aufs innigste verwachsene heilige Feuer auf dem Altarherde des Hauses in Wahrheit der Repräsentant des Familienahnen und der dem Herdfeuer dargebrachte Kult ist gleichbedeutend mit dem, der dem Gründer der Familie und des Hauses zu widmen ist. Diese Religion des heiligen Herdfeuers und der Ahnen, die Urreligion der Indogermanen, ist es nun, die die Familie geschaffen hat. Der Mann nimmt ein Weib und gründet so eine Familie, ursprünglich nur zu dem Zwecke, damit ihm nach dem Tode der schuldige Kultus dargebracht werde. Dieser so verehrte Verstorbene ist aber naturgemäfs nur der Gott seiner Nachkommen. Daraus entsteht die Abgeschlossenheit der einzelnen Familienkultgenossenschaften gegeneinander, und damit einer der wichtigsten Faktoren in den Institutionen und Satzungen der Familie. Demnächst ist bemerkenswert, dafs der Kult eines Mannes nur von seinen Söhnen ausgeübt werden kann. Die Töchter und die Frauen überhaupt sind nicht kultfähig. Sind dann die Söhne gestorben und kommen die Enkel an die Reihe, so geht auf diese, und zwar immer auf den ältesten, die Pflicht über, den Kult des Grofsvaters und dazu nun auch den des Vaters fortzusetzen. Diese in den Bedürfnissen der Religion begründete Forderung ist die Genesis des Erbrechts. Denn der Kern des Besitzes ist der Herd und die Gräber der Ahnen. Wer die Pflicht hat, diesen Kultus zu pflegen, dem fällt naturgemäfs auch das Haus zu. Darum sind auch Töchter vom Erbrecht ausgeschlossen, sie sind ja nicht kultfähig; und Verwandtschaft wird nur nach der männlichen Abstammung gerechnet. Mit jemand verwandt sein heifst eigentlich, den Kultus eines Ahnen, von dem man abstammt, mit ihm gemeinsam haben. Darauf beruht das Prinzip der agnatio unter Ausschlufs der weiblichen Descendenz. So treten denn auch die Töchter durch die Heirat aus der väterlichen Familie, d. h. aus ihrem Kultus aus; die älteste Form der Eheschliefsung, die „confarreatio", ist die Aufnahme der Frau in die Religion des Gatten. Es ergiebt sich aus dieser Religion die Pflicht zu heiraten, damit der Kultus der Vorfahren nicht erlösche; es ergiebt sich aber auch die Notwendigkeit, wenn einer Ehe Söhne versagt bleiben, diesen Mangel auf künstlichem Wege zu ersetzen, und es ist die Adoption, die ursprünglich diesem

Zwecke gedient hat. Endlich ist es diese Religion, nach der allein das männliche Geschlecht kultfähig ist, welche das Prinzip des Patriarchats in der griechisch-römischen Familie erklärt, und die ausschliefsliche patria potestas, das Recht des Hausvaters, über Leben und Tod der Seinen zu bestimmen, begründet.

Man mufs gestehen, dafs eine solche Auffassung an Einfachheit und Geschlossenheit nichts zu wünschen übrig läfst.[1] Wir begreifen auch, wie jemand, der die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen dieser Hypothesen teilt, wie Stade, dazu kommt, das gleiche Prinzip auf andere Völker und Religionen zu übertragen. Wenn wir nun in eine Prüfung der Stadeschen Ergebnisse eintreten, so versteht es sich von selbst, dafs wir nicht erst in eine Diskussion über die Theorie Fustel de Coulanges' eintreten können, um uns dann mit ihrer Anwendung auf die Verhältnisse in Altisrael auseinander zu setzen. Glücklicherweise ist das für den Zweck dieser Arbeit nicht nötig. Wir kommen auch schon dann zum Ziele, wenn wir einstweilen die Resultate des französischen Gelehrten als bewiesen annehmen und uns ausschliefslich mit der Frage beschäftigen, ob die Folgerungen, die Stade daraus für die Geschichte der israelitischen Familie gezogen hat, zutreffend sind.

Stade findet zunächst die gröfste Ähnlichkeit in der Verfassung der israelitischen und der indogermanischen Familie. Die rechtliche Stellung der altisraelitischen Frau in ihrer Unterordnung unter den Mann entspreche genau der Stellung der Griechin, während die römische Matrone allerdings einen höheren Rang einnehme. Die altisraelitische Frau ist ein Besitztum des Mannes, das um den Preis des Mohar erworben wird. Die Frau tritt dadurch aus der Familie ihrer Eltern aus und tritt in das Haus des Mannes ein. Aber es wird dadurch so wenig wie in Rom eine neue Familie gegründet. Der Zweck der Ehe ist, Kinder zu erzeugen, die den Familienkult fortsetzen. Darum gilt die Eingehung einer zweiten Ehe vielleicht für notwendig, jedenfalls für durchaus berechtigt, wenn die erste unfruchtbar war.[2] Die Kinder

1) Vgl. Pfleiderer, l. c.
2) 1. Sa. I.

sind unter der Gewalt des Vaters, so lange er lebt. Ist er gestorben, so geht seine patria potestas auf den ältesten Sohn über, der dann die Hoheitsrechte auch über die Frauen seines Vaters hat.[1] Wer im Besitz der patria potestas über die Familie ist, dem steht damit das Recht über Leben und Tod der Frauen, Kinder und Sklaven zu.[2]

Dafs nun diese altisraelitische Familienverfassung ebenso wie die griechisch-römische aus dem Ahnenkult entstanden sei, schliefst Stade aus folgenden Beobachtungen:

1. Das Erbrecht der alten Israeliten ist wie das der Griechen und Römer von Haus aus lediglich ein solches der Agnaten. Nur der Sohn ist Erbe, nicht die Tochter, nicht die Witwe, und zwar hat dabei der älteste Sohn ein Vorrecht vor allen jüngeren. „Der Grund ist hierfür überall, wo sich dieses Erbrecht findet, dafs nur der Sohn bezw. der nächste männliche Verwandte den Kult des zu Beerbenden fortsetzt.“ Weil das Erbrecht nur aus der Zugehörigkeit zum Kultus fliefst, kann sogar Abrahams Sklave sein Erbe sein, weil er auch in den Kultus Abrahams aufgenommen ist.[3] Wenn sich später in Familien, wo Söhne fehlten, ein Erbrecht der Töchter herausgebildet hat, Nu. XXVII, 1 ff., so zeigt doch die Verpflichtung für die Erbtochter, einen Mann aus dem Geschlechte des Vaters zu heiraten, Nu. XXXVI, noch deutlich, dafs ursprünglich hier die Agnaten erbberechtigt waren. Wie es aber mit dem Erbrecht gehalten wurde, so ging es natürlich mit der Verwandtschaft überhaupt. Nur die männliche Descendenz rechnete zur Verwandtschaft, nicht die weibliche.

2. Die hohe Schätzung der Nachkommenschaft bei den Israeliten und die Anschauung, nach der es dem Manne zur Pflicht gemacht wird, sich zu verheiraten, erklärt sich nur daraus, dafs die Ehe den Zweck hatte, den Fortbestand des Kultes des Mannes zu ermöglichen. Blieb der Mann in der Ehe ohne Leibeserben, so stand ihm wie in Griechenland und Rom in der Adoption ein Weg offen, Kinder anderer Familien an Kindesstatt anzunehmen, s. Gen.

1) 2. Sa. XVI, 20 ff., 1. Rg. II, 13 ff. u. ö.

2) Gen. XXXVIII, 24.

3) Gen. XV, 2, 3; XXVI, 12, 27 etc. betet er zu „Jahwe, dem Gott seines Herrn Abraham“.

XLVIII, 5 ff. Starb er aber, ohne einen Erben zu hinterlassen, so hatte sein Bruder die Pflicht, die Witwe zu ehelichen, und der erste Sohn dieser Verbindung galt als Sohn des Verstorbenen, dem er als seinem Vater den Kultus darzubringen hatte (Leviratsehe).

3. Die allgemein-israelitische Anschauung von der Solidarität der Familie, nach der der eine für den andern einzutreten hat, nach der sich die Sünden der Väter an den Kindern rächen und die Kinder verantwortlich sind für die Ehre des väterlichen Namens, erklärt sich ungezwungen aus dem Ahnenkult. Eben daraus leitet sich her, dafs es kein gröfseres Unglück giebt als Unfruchtbarkeit, und dafs das Aussterben einer Familie als schwere Strafe von Gott über die Sünder gilt. Denn dadurch büfsen die Vorfahren die Verehrung seitens ihrer Kinder ein (s. auch Schwally S. 30).

4. „Ein lautes Zeugnis dafür aber, dafs die Familie als älteste Kultgenossenschaft zu erklären ist, liegt darin, dafs sie nicht nur von Haus aus eigenes Privatrecht, sondern auch eigenes Strafrecht besessen hat.“ [1] Der Familienvater hat die strafrechtliche Gewalt über seine Frau, seine Kinder und seine Sklaven. Eine öffentliche Strafrechtspflege giebt es nicht, es ist auch in strafrechtlichen Fällen nur durch Privatklage möglich, Genugthuung zu erlangen. Diese übermächtige Stellung des Hausvaters gegenüber den Hausgenossen leitet sich nun ausschliefslich daraus her, dafs er der Bewahrer und Priester des ererbten Kultus der Familie ist.

5. Endlich wird die altisraelitische Familie als eine auf Ahnenkult basierte Genossenschaft dadurch ausgewiesen, dafs sie ein gemeinsames Grab hat. Nur wer in diesem Grabe bestattet ist, dessen Seele wird zu den in der Scheol weilenden Familiengliedern zugelassen. Daher die grofse Wichtigkeit, die es hat, gerade im Familiengrabe beigesetzt zu werden, während es das gröfste Unglück ist, davon ausgeschlossen zu sein. Denn durch die Bestattung im Familiengrabe wird unter den Verstorbenen eine Gemeinschaft hergestellt, in der sie die Verehrung der Nachkommen geniefsen. Darum darf auch niemand in diesem gemeinsamen Grabe beigesetzt werden, der nicht mit zur Familie gehört. Das wäre ein Verbrechen gegen die Toten.

---

1) Stade I, 394.

So ungefähr Stades Darstellung. Zwei Fragen sind ihr gegenüber aufzuwerfen: 1. Geht die von Stade behauptete Übereinstimmung zwischen der israelitischen und der griechisch-römischen Familienverfassung wirklich soweit, wie er meint? 2. Beruht sie dort, wo sie besteht, auf dem Ahnenkult?[1]

Sehen wir zunächst im allgemeinen auf die Verfassung der Familie, so herrscht bei den Römern in strenger, bei den Griechen in bedeutend gemilderter Form das Patriarchat, d. h. der Zustand, dafs der Hausvater unumschränkter Gebieter über die Angehörigen seiner Familie ist. Auch erwachsene Söhne stehen in Rom noch unter dem Vater, während in Athen allerdings der erwachsene Sohn mündig wurde. In Israel war nun gleich das Verhältnis der erwachsenen Söhne zum Vater ganz anders gestaltet. Sie traten durch die Eheschliefsung aus dem väterlichen Hausstand aus, wie Gen. II, 24 bekundet. So übergiebt denn z. B. Abraham seinem Sohne sein ganzes Hab und Gut, Gen. XXIV, 36, und Jakobs Söhne treten durchaus als Herren ihres eigenen Hauses auf: Juda bietet Jakob sich selbst, Ruben seine Kinder als Geiseln für Benjamin an, Gen. XLIII, 9, J, XLII, 37 E. Das könnten sie nicht thun, wenn sie alle noch unter Jakobs patria potestas ständen. Einzig der minderjährige Benjamin lebt bei seinem Vater. Aber auch die Stellung der Frau im Hause ist bei den Israeliten faktisch sowohl wie rechtlich keine schlechthin untergeordnete gewesen. Beide

1) Zur Litteratur vgl. Marquardt-Mommsen VII², Das Familienleben der Römer; Mommsen, Staatsrecht III², 1ff.; Busolt in HklAW IV, 1, erste Hälfte p. 18ff., zweite Hälfte p. 141f., 147f.; Bachofen, Das Mutterrecht, Stuttgart 1867; Giraud-Teulon fils, La mère chez certains peuples de l'antiquité, Paris-Lpz. 1867; Ders., Les origines de la famille, Genève-Paris 1884; J. F. Mc Lennan, The Patriarchal Theory London 1885; Ders., Studies in ancient History I², comprising a reprint of Primitive Marriage, London 1886; G. A. Wilken, Das Matriarchat bei den alten Arabern, Lpz. 1884; A. Bastian, Patriarchat und Matriarchat, ZE XVIII (331)ff.; Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern, 1893 p. 431ff.; W. R. Smith, Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the O. T., JPh IX, 1880 p. 75ff.; Ders., Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885. Dazu P. de Lagarde in GGN 8, 1886, = Mittlg. II, 66ff. und Nöldeke in ZDMG XL, 148ff.; P. Lacombe, La famille dans la société romaine (Bibliothèque anthropologique VII), Paris 1889; endlich die Schriften von A. H. Post.

Eltern werden als gleichberechtigt neben einander genannt, Gen. II, 24, Ex. XX, 12 im 4. Gebot, Ex. XXI, 15, Dt. XXI, 18—21, Lev. XIX, 3, XX, 5 u. ö. Dieser Gleichberechtigung von Vater und Mutter entspricht es, dafs unter den Ahnen der israelitischen Stämme auch Frauen figurieren und, allen voran Rahel, sogar besonders hohes Ansehen besitzen. Bei den Römern ist so etwas undenkbar. Dort gehören die Frauen so wenig unter die Ahnen eines Mannes, als sie zur Ausübung des Kultus berechtigt sind. Ferner ist es in Israel sehr häufig, dafs die Frau dem Kinde den Namen giebt, nicht der Vater, s. Gen. IV, 25, XVI, 11, vgl. dagegen v. 15, weiter XIX, 37 f., XXI, 6, XXIX, 32 ff., vgl. XXX, 6 ff., 11 ff., 15 ff., 24, XXXV, 18, XXXVIII, 4 f., Jdc. XIII, 24, 1. Sa. I, 20.[1] Der Ausdruck „eine Mutter in Israel" ist sogar sprichwörtlich für eine bedeutende, angesehene Persönlichkeit oder Gemeinschaft, Jdc. V, 7, 2. Sa. XX, 19. Auch darin dokumentiert sich eine gewisse rechtliche Selbständigkeit der Hausfrau, dafs sie die Austreibung ihrer Sklavin erzwingen kann, auch wenn diese die Kebse des Mannes geworden ist. Sie kann mit ihr machen was ihr beliebt, Gen. XVI, 6 J. Wir werden nachher sehen, dafs die Frauen sogar Adoptionsrecht besessen haben.

Dafs aber diese einflufsreiche Stellung der Frau in sehr frühe Zeiten zurückreichen mufs, sehen wir daraus, dafs im alten Israel die Verwandtschaft keineswegs wie bei den Römern nur nach dem Mannesstamme gerechnet wird, sondern vielmehr die Verwandtschaft durch die Mutter als besonders nahe gilt.[2] Jdc. VIII, 19 bezeichnet Jerubaal seine Brüder, die von den Midianitern erschlagen sind, um sein nahes Verhältnis zu ihnen hervorzuheben, als Söhne seiner Mutter. Dasselbe finden wir Gen. XLIII, 29, Ps. L, 20, LXIX, 9 und Ct. I, 6: „Die Söhne meiner Mutter zürnten auf mich," d. h. sogar meine leiblichen Brüder. Dem entspricht es, dafs Absalom als Rächer für die Ehre seiner leiblichen Schwester Thamar gegen

1) Über die Namengebung bei verschiedenen Völkern vgl. Plofs, Das Kind I, 60 ff., aufserdem s. beispielsweise für die Suaheli ZE XXXI, p. 68. Allerdings gab auch bei den Römern nicht der Vater dem Kinde den Namen, aber noch weniger die Mutter.

2) Über die verschiedenen Verwandtschaftssysteme Post, Bausteine I, 77 ff.

ihren Halbbruder Amnon auftritt. Hiob XIX, 17 stellt der Dichter als nächste Anverwandte Hiobs sein Weib und seine leiblichen Brüder[1] hin. Joab und seine Brüder werden nie anders denn als Söhne der Zeruja bezeichnet, der Name ihres Vaters wird nicht genannt; freilich mag der Grund hierfür darin liegen, dafs Zeruja Davids Schwester war. Am stärksten aber wird die Verwandtschaft durch die Mutter Jdc. IX, 1 ff. geltend gemacht. Dort wendet sich Abimelekh an die Bürger von Sichem, woher seine Mutter stammt, um von ihnen Hilfe gegen seine Stiefbrüder zu erbitten. „Ich bin von eurem Fleisch und Bein", ruft er ihnen zu, um sie als seine nächsten Verwandten zu bezeichnen. Und sie erkennen seinen Appell an ihre Hilfsbereitschaft als berechtigt an. „Er ist unser Bruder," sagen sie. Ebenso redet Laban den Jakob als Sohn seiner Schwester mit „mein Bruder" an und begründet dies mit den Worten: Ja du bist von meinem Bein und Fleisch. Weiter begrüfst auch der Zerujasohn Joab den Amasa, dessen Mutter Abigal die Schwester der Zeruja ist, 2. Sa. XVII, 25, als seinen Bruder. Hier liegt nicht nur ausschliefslich Verwandtschaft nach der weiblichen Seite vor, sondern Amasas Vater ist nicht einmal Israelit. Endlich flieht Absalom, nachdem er sich durch die Ermordung Amnons am Hofe unmöglich gemacht hat, zum König Thalmai von Geschur. Der ist aber sein mütterlicher Grofsvater, 2. Sa. XIII, 37, vgl. III, 3.[2]

---

1) בְּנֵי בִטְנִי kann allerdings auch auf Hiobs leibliche Söhne gedeutet werden (Stade u. Duhm z. St.), denn Ps. CXXXII, 11 wird בֶּטֶן auch vom Manne gebraucht (Mi. VI, 7 und Dt. VII, 13 sind Männer und Frauen in Frage, deshalb kann בטן dort in seiner ursprünglichen Bedeutung festgehalten werden). Aber dann müfste der Dichter den Prolog vergessen haben. — Bezeichnet aber בטן hier den Clan (so Wetzstein in Delitzschs Hiob p. 520 Anm. 1: בְּנֵי בִטְנִי „alle meine Blutsverwandten", und W. R. Smith, Kinship 33f.), so wäre der Hinweis auf Verwandtschaft durch die Mutter noch deutlicher. S. übrigens Budde z. St.

2) Burckhardt fand, dafs der Araber ein besonders zärtliches Verhältnis gerade zu seiner Mutter hat, und in Streitfällen oft für sie Partei nimmt, p. 65, und nach Wellhausen, Ehe p. 477, ist es für den Araber Moral und kostet Überwindung, für den Vaterstamm gegen den Mutterstamm zu fechten, vgl. 475 ff.

Bei den Arabern herrscht seit alter Zeit der Glaube, dafs der Mann ein besonders nahes verwandtschaftliches Verhältnis zum mütterlichen Oheim habe.[1] Auf alttestamentlichem Boden sucht man, wie es scheint, vergeblich nach Anzeichen einer ähnlichen Auffassung. Die hebräische Sprache hat nicht einmal ein Wort für den Bruder der Mutter, sondern nur für den Bruder des Vaters (דוד). Indessen sachliche Parallelen zu der arabischen Anschauung fehlen nicht. Laban betont, wie wir gesehen haben, seine engen Beziehungen zu Jakob, und die Söhne von Davids Schwester sind die stärksten Stützen von Davids Macht, nachdem sie vorher schon seine Verbannung mit ihm getragen haben. Ja, nachdem Joab in Ungnade gefallen ist, übergiebt David den Oberbefehl an den unehelichen Sohn seiner Schwester, während Söhne seiner Brüder an seinem Hofe waren (Jonathan 2. Sa. XXI, 21 und Jonadab XIII, 3), 2. Sa. XX, 4. Abner allerdings ist wiederum Vetter Sauls von Vaters Seite.

Wie der Bruder einer Frau eine gewisse Bedeutung für ihre Söhne hat, so hatte er schon, als sie noch Mädchen war, Teil an dem Rechte, über ihre Hand zu verfügen. Wir sehen das an dem Beispiel Labans, Gen. XXIV, 50 ff., und daran, dafs Jakob in der Sache seiner Tochter Dina nichts unternimmt, bis seine Söhne ihr Urteil abgegeben haben, XXXIV, 5. Sie führen dann den Rachezug aus. Auch Ct. VIII, 8 ff. bezeugen eine solche Stellung der Brüder zur Schwester.[2] Aufserdem will es vielleicht beachtet sein, dafs Gen. XXVIII, 9 bei Ismaels Tochter Mahalath, Esaus Weib, ausdrücklich angegeben wird, sie sei die Schwester Nebajoths; das gleiche findet statt XXXVI, 3 bei Basmath und 1. Chr. IV, 19. So ist es denn wohl auch nicht zufällig, dafs der Abschiedsgrufs, der der Rebekka bei ihrem Scheiden aus der Heimat zugerufen wird, sie als „Schwester" anredet, Gen. XXIV, 59 f.

Endlich ist das Vorkommen von Ehen zwischen nahen Verwandten immer ein Beweis, dafs die Verwandtschaft durch den Vater nicht für so eng gilt, wie die durch die Mutter, die ein unbe-

---

1) Wetzstein, ZE XII (244) ff.; G. A. Wilken, Das Matriarchat etc. 44 ff.

2) S. Budde, KHC XVII z. St.

dingtes Ehehindernis ist.[1] Das sagt Abraham ausdrücklich Gen. XX, 12: Sara ist allerdings meine Schwester, nämlich die Tochter meines Vaters, nur nicht die Tochter meiner Mutter. In historischer Zeit finden wir wenigstens die Möglichkeit einer Ehe zwischen Halbgeschwistern[2] ausgesprochen, 2. Sa. XIII, 13 (Amnon und Thamar). Bezeichnend ist es, dafs Amnon hier von Thamar als der „Schwester seines Bruders Absalom" spricht. Bezeichnend ist auch Ez. XXII, 11. Dafs so etwas gegenüber der Schwester von Muttersseite vorkam, ist offenbar ausgeschlossen. Daher vermutet Nöldeke,[3] dafs in den alttestamentlichen Eheverboten ursprünglich nur die Schwester von demselben Vater genannt war. Das andere war selbstverständlich. Auch die Ehe mit der Tochter des Vatersbruders, die, wie sie bei den Arabern gewöhnlich ist,[4] so auch bei den Israeliten häufig vorkam,[5] ist unter diesem Gesichtspunkt zu beurteilen. Denn fast alle alten Völker haben von Haus aus einen Widerwillen gegen Verwandtenheiraten.[6] So ist denn diese Gewohnheit bei den Semiten keineswegs ein Hinweis auf das Patriarchat. Überhaupt stehen Endogamie und Exogamie nicht in dem engen Kausalnexus mit Patriarchat bezw. Matriarchat, wie man vielfach annimmt. Beides kommt nebeneinander vor, wie Raubehe und Kaufehe, und die in beiden Richtungen unternommenen Versuche, eines durch natürliche Entwicklung aus dem anderen zu erklären, können nicht als

1) Vgl. Lubbock, Origin 124. Ausnahmen hiervon kommen freilich bei den Persern vor, Spiegel, Eranische Altertumskunde III, 678f.; Justi, Persien 224f.; vgl. Ed. Meyer, GdA I, 528, aber es ist keine alte Sitte, Tiele, GRA II, 1, p. 165.

2) Eine Ehe zwischen Halbgeschwistern in historischer Zeit in Athen, Ps. Demosth. c. Eubul. 20. 21.

3) ZDMG XL, p. 150 Anm. 1.

4) Lane I, 166; Burckhardt, Bemerkungen 91; Smith, Kinship 82 ff.; Wellhausen, Ehe 436.

5) Das bezeugen die Vätergeschichten, vor allem Gen. XXIV, 3f., ferner das Beispiel Amrams, der seine Muhme Jochebed heiratet, Ex. VI, 20, Rehabeams, dessen Frau Maacha Absaloms Tochter ist, 1. Rg. XV, 2. Als Grundsatz ist es ausgesprochen nicht Gen. XXIX, 19, sondern II, 24: Das Weib ist von dem Fleisch und Bein des Mannes, s. o. über diese Redensart.

6) Wellhausen, Ehe 441; Wilken, Matriarchat 57ff.; Giraud-Teulon, Origines de la famille 107 ff. Über die wenigen Ausnahmen bei den Persern s. die oben angeführten Werke.

gelungen bezeichnet werden. Exogamie ist auch in Israel nicht unerhört, vgl. Gen. XXXVIII, 1ff., Jdc. XII, 9, auf Räubehe weist Jdc. V, 30, XXI, Dt. XXI, 10.[1] Im übrigen haben wir in dem Beispiele Jakobs auch einen Fall, wo der Sohn der Vatersschwester die Cousine heiratet.

Wir haben also zahlreiche Beweise dafür, dafs im alten Israel keineswegs blofs die Verwandtschaft auf Vaters Seite gerechnet wurde und rechtlich giltig war, sondern dafs der mütterlichen Abstammung gleichfalls eine grofse Bedeutung zuerkannt wurde. Diese Anschauung nun hängt aufs engste zusammen mit einer allgemein kulturgeschichtlichen Erscheinung, die man das Matriarchat zu nennen pflegt.[2] Man bezeichnet damit eine Ordnung der Familie, bei der die Frau der ausschlaggebende Teil ist, wie es im Patriarchat der Mann ist. Seit Bachofens „Mutterrecht", worin der Verf. nachweisen wollte, dafs bei den Völkern der Antike der patriarchalischen Familienverfassung geradezu eine Zeit der Gynaikokratie vorausgegangen sei, in der die Frauen das stärkere Geschlecht waren, ist man auf die Spuren ähnlicher Zustände überall in der Völkerwelt aufmerksam geworden. In eingehenden Untersuchungen, die weit über Bachofen hinausführten, ist ein so reichliches Material zusammengetragen und verarbeitet worden, dafs der bei Bachofen allerdings merkwürdig mit fremdartigem verquickte Grundgedanke des Mutterrechts heute von einer stattlichen Anzahl von Gelehrten als nicht zu bezweifelnde Thatsache angesehen wird und die Grundlinien einer Entwicklungsgeschichte der Ehe in der Menschheit mit Hilfe derselben entworfen worden sind: (Promiscuität), Gruppenehe, Polyandrie in verschiedenen Formen, Polygamie (Monandrie), Monogamie. Selbstverständlich ist von der Theorie nun auch wiederum auf die einzelnen Völkergruppen Anwendung gemacht worden. Von W. R. Smith und Wilken, denen Th. Nöldeke u. a. zustimmen, ist der Nachweis versucht worden, dafs auch bei den Arabern am Anfange der Entwicklungsgeschichte der Familie eine Periode gelegen habe, in der das Matriarchat ge-

1) Vgl. J. Jacobs, Are there Totem-Clans in the O. T.?, Archaeol. Rev. III, 154f.

2) Die Litteratur ist bereits oben S. 202 Anm. 1 verzeichnet.

3) Begründer dieser Theorie ist J. F. Mc Lennan.

herrscht habe. Würde dies, wie die Genannten meinen, auch für die Israeliten gelten, so würde offenbar Stades Anschauung über die Entstehung der israelitischen Familie damit arg im Widerspruch stehen. Es ist daher wohl verständlich, dafs sich Stade gegen die Anwendung der Matriarchatstheorie auf die Israeliten ablehnend verhält.[1] Nun lassen sich überhaupt noch manche Argumente gegen ihre unbedingte Gültigkeit, namentlich in der strengen Formulierung eines McLennan, geltend machen, deren Widerlegung bisher nicht gelungen ist.[2] Es ist jedenfalls zu viel behauptet, wenn man beweisen zu können meint, das Matriarchat habe in einer dem Patriarchat vorausgehenden Periode auch bei den Hebräern allgemein geherrscht. Aber Stades Ahnenkulttheorie ist bereits dann widerlegt, wenn man Beweise dafür beibringt, dafs in alter Zeit neben dem Patriarchat auch matriarchale Eheformen in Israel vorgekommen sind.[3] Diese Beweise sind in der That erbracht; und wenn ich sie hier noch einmal zusammenstelle, soweit sie nicht schon im vorhergehenden vorweggenommen sind, so geschieht es nicht, weil hier noch etwas neues zu sagen wäre, sondern weil das Gewicht der einzelnen Thatsache in einer solchen Zusammenstellung bedeutend verstärkt wird. Äufserst instruktiv sind gleich Gen. XXIV und XXIX, die Geschichten von der Werbung Isaaks um Rebekka und Jakobs um Rahel und Lea. In beiden finden wir die Form der Ehe bezeugt, die von McLennan und W. R. Smith den Namen Beena-Ehe erhalten hat. Bei ihr heiratet der Mann in den Stamm, bezw. in die Familie der Frau ein, und die Kinder gehören also zum Stamm der Mutter.[4] Diese Sitte ist es, auf die Gen. XXIV, 5 Bezug nimmt und die Abraham für Isaak durchaus verwirft. Das hindert aber Jakob nicht, eben dieser Sitte

1) p. 408 Anm. 1.

2) P. de Lagardes Anzeige von Smith, Kinship, in Mitt. II, 66ff. vgl. p. 68 Mitte.

3) Matriarchale Eheformen bei Post, Bausteine I, 104ff.; Wilken l. c.; W. R. Smith, Kinship 62ff., 122ff. S. auch Bastian, Patriarchat und Matriarchat in ZE XVIII (331) ff.

4) Diese Form des Matriarchats mit allen ihren Folgen zeigt besonders rein die Ambel-anak-Ehe bei den Malaien, Waitz-Gerland V, 1, 144, vgl. 139ff. Neben dieser Ehe besteht aber auch dort die djurdjur-Ehe, eine patriarchalische Kauf-Ehe.

zu folgen, indem er bei Laban in die Familie einheiratet, um sich seine Frauen zu erdienen. Bis also durch den Dienst der Kaufpreis erlegt ist, ist Jakobs Ehe eine Beena-Ehe. Er ist in Labans Familie eingetreten, und nicht er, sondern Laban ist Herr über seine Frauen, seine Kinder und sein ganzes Besitztum. Dies spricht Gen. XXXI, 43 mit klaren Worten aus. Demgemäfs sollten nach v. 14 Rahel und Lea auch von Rechts wegen noch Teil und Erbe im Hause ihres Vaters haben. Von einer eheherrlichen und hausväterlichen Gewalt Jakobs über die Seinen ist also keine Rede. Nun herrscht allerdings Laban als Patriarch in seinem Hause. Aber in cap. XXIV hat Bethuel[1] zu der Verheiratung seiner Tochter kein Wort zu sagen. Das ist die Sache ihrer Mutter und ihres Bruders, v. 53 ff. — Auch Juda heiratet Gen. XXXVIII, 1 ff. in den Stamm der Braut ein, wenn hier auch vielleicht die genealogische Sage ihr Teil an der Gestalt der Erzählung hat. Ein sicheres Beispiel aber für die Ehen, wo die Frau im Hause des Vaters (bezw. der Mutter) bleibt, ist die Ehe Moses nach E, Ex. IV, 18, XVIII, 2 ff. Ich sage „bezw. der Mutter". Denn wo der Mann in das Haus der Frau einheiratet, ist sie natürlicherweise die Besitzerin des Zeltes, das das Ehepaar bewohnt.[2] So heifst es Gen. XXIV, 28 von Rebekka, dafs sie ins „Haus ihrer Mutter" gehe. Dieser Ausdruck ist nicht von einem Frauenhause, einem *γυναικεῖον* zu verstehen, denn Laban ist nach dem folgenden nicht gar weit von dem בֵּית אֵם entfernt; vielmehr bedeutet בית אם hier dasselbe, was sonst auch בית אב genannt wird.[3] Eigentümlich ist nun, dafs sich die Bezeichnung „Mutterhaus" für das Vaterhaus noch zweimal in ganz späten Büchern findet, Ruth I, 8 und Cant. III, 4. Dadurch wird die Auskunft vereitelt, man sage „Mutterhaus", wenn der Vater nicht mehr am Leben ist. Auch Jdc. IV, 17 ist Jael, das Weib des Keniters Heber, die Eigentümerin des Zeltes, in das Sisera eintritt,

1) Dafs Bethuel nach der Meinung des Erzählers schon tot sei, ist eine unbegründete Annahme. Dafs sein Name in v. 50 nicht einfach gestrichen werden kann, erkennt auch Holzinger an. Welchen Zweck aber könnte ein Redaktor verfolgt haben, der ihn an die Stelle des Namens der Mutter, den uns die Überlieferung sonst nicht einmal nennt, gesetzt hätte?

2) Vgl. z. B. Wilken, Matriarchat p. 64, auch Smith l. c.

3) S. auch Holzinger, KHC I, z. St.

und auch cap. XXIV, 67 spricht von dem Zelt der Sara. W. R. Smith hat darauf aufmerksam gemacht, dafs sich aus solchen Zuständen, wo die Frau Eigentümerin des Zeltes ist, in dem sie den Mann aufnimmt, der Ausdruck בוא אל אשה am besten erkläre. Ob auch Gen. II, 24 dementsprechend zu verstehen ist, mag dahingestellt bleiben. Jdc. XV, 1 aber beweist, dafs trotz Stades Widerspruch[1] Simsons Ehe ein Beispiel der von Smith so genannten zadiqa-Ehe ist; nicht anders die Ehe Gideons mit Abimelechs Mutter, Jdc. VIII, 31.

Wenn wir auch, ich betone es noch einmal, weit entfernt sind, aus den angeführten Thatsachen schliefsen zu wollen, dafs der in historischen Zeiten bestehenden patriarchalischen Form der Ehe eine Zeit allgemeinen Matriarchats für Israel vorausgegangen sei, so beweist doch das Gesagte hinlänglich, dafs von einer Herrschaft der patria potestas in dem Sinne der römischen oder auch nur der griechischen Familienverfassung in Israel nicht die Rede sein kann. Kommen aber in einem Volke Familienordnungen vor, in denen die Mutter und nicht der Vater das ausschlaggebende Element ist, in denen die Kinder nicht dem väterlichen Geschlecht, sondern dem der Mutter zugehören, so ist damit die Meinung widerlegt, dafs diese Ehen in der Absicht gesehlossen wurden, den Kult des Mannes fortleben zu lassen.

Die grundlegende Differenz, die wir hiermit zwischen der römisch-griechischen und der israelitischen Familienverfassung aufgedeckt haben, spricht sich auch weiterhin aus, wenn wir den einzelnen Punkten nachgehen, die Stade für die Ableitung jener Institution aus dem Ahnenkult ins Feld geführt hat.

ad 2 (s. o. S. 200). Die Adoption hat bei Römern und Griechen die grofse Bedeutung, dafs dadurch für die Erhaltung nicht nur des Erbbesitzes, sondern auch des häuslichen Kultes gesorgt wird.

Bei den Hebräern haben wir nun kein einziges Beispiel einer solchen Adoption. Denn wenn Jakob nach Gen. XLVIII, 5 die beiden Söhne Josephs für seine Söhne erklärt, so ist das keine Adoption im römischen Sinne, denn Ephraim und Manasse sind Jakobs Enkel in männlicher Linie, und ob Sohn oder Enkel, ist für agna-

1) ZAW 1884, 250 ff.

tisches Erbrecht gleichgiltig.[1] Höchstens könnte man auch hier einen Beweis von Matriarchat finden: Joseph hat in die Familie seiner Frau eingeheiratet, und seine Söhne müssen erst durch einen besonderen Akt für das Geschlecht Jakobs reklamiert werden. In Wahrheit aber ist die Erzählung eine „durch den Bau der Stammsage geforderte Fiktion" (Nöldeke).[2]

Merkwürdig aber ist es, und geeignet, ein Licht auf die oben geschilderten matriarchalen Zustände im alten Israel zu werfen, dafs die Frauen das Recht haben, fremde Kinder als eigene anzunehmen, Ex. II, 10, oder Kinder ihres Mannes mit einer Sklavin als eigene gelten zu lassen, wie es die Beispiele von Sara, Rahel und Lea zeigen. Besonders die letztere, gewifs sehr altertümliche Form der Adoption ist lehrreich. Nach der Idee von Stade müfste es doch schon genug sein, wenn der Mann von einer von seinen Frauen einen Sohn hat. Für die israelitische Frau aber geht das Verlangen dahin, dafs sie selbst einen Knaben habe, der als ihr Sohn gelte, Gen. XXX, 6. Und dafs solche Verhältnisse öfters eintraten, sieht man daraus, dafs es für solche Fälle eine besondere Form der Adoption gab, die Gen. XXX, 3 beschrieben wird.[3] Man sieht also auch hier matriarchalische Ideen in die israelitische Familienverfassung hineinspielen, durch die deren Beurteilung durch Stade als einseitig erwiesen wird.

ad 3 und 4 (s. oben S. 201). Bei den Römern und Griechen ist der Hausvater allein der Priester für die Familien-Kultgenossenschaft, und nur ihm steht das Recht zu opfern zu. Eine solche Beschränkung des Kultrechts besteht für den Israeliten nicht. Jdc. VI, 18ff. bringt Gideon selbständig Opfer dar, obgleich er im Hause

1) Aus demselben Grunde kann auch Gen. L, 23 MT nicht auf eine Adoption in dem gewöhnlichen Sinne gedeutet werden, gegen Stade I, 392.

2) ZDMG XL, 153.

3) Eine eingehendere Besprechung dieser Sitte, die sich an eine Widerlegung der von Stade, ZAW VI, 1886, 143 ff. vorgetragenen Erklärung anschliefsen mufs, behalte ich mir für den Anhang vor. Hier nur soviel, dafs das „auf den Knieen gebären lassen" eine Form der Adoption per imitationem naturae sein wird (vgl. hierüber Bachofen, Mutterrecht p. 254 ff., Jacob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[3] p. 464), die ursprünglich nur ihre Anwendung auf Frauen finden kann. Gen. L, 23 MT ist sie nur in übertragenem Sinne auf Männer angewendet.

seines Vaters lebt. Absalom veranstaltet 2. Sa. XV, 7 ff. für sich eine Wallfahrt nach Hebron, und 1. Rg. I, 9 f. feiert Adonia ein grofses Opferfest an der Walkerquelle an heiliger Stätte. So ist also der Israelit, auch wenn er in seines Vaters Hause lebt, völlig unbehindert, den Verkehr mit der Gottheit zu suchen, so oft es ihm gefällt. Er bedarf durchaus nicht der Vermittlung des Vaters und Hausherrn.

Endlich ist es für die römische Auffassung von der Ehe bedeutsam, dafs sie sich unter religiösen Ceremonien vollzieht und in der alten Form nicht nur ein Rechtsverhältnis, sondern ein Sakrament ist. Dieser sakramentale Charakter fehlt der israelitischen Ehe, soweit wir etwas darüber wissen,[1] ebenso wie derjenigen der Araber.[2] Ceremonien und bestimmte symbolische Gebräuche sind allerdings auch dabei in Anwendung gekommen; die Ehe wurde vollzogen, indem der Mann seinen Mantel über die Braut breitete, vgl. Ruth III, 7 ff., Ez. XVI, 8 und vielleicht Mal. II, 16.[3] Von einem Akt, der die Aufnahme der Frau in das Haus des Mannes bezeichnete, erfahren wir nichts. Schwally hat aus der Grundbedeutung des Wortes נְקֵבָה, Weibchen, geschlossen, bei der Eheschliefsung werde ein eben solcher Akt stattgefunden haben wie bei der Aufnahme des Sklaven in das Haus des Herrn, Ex. XXI, 4 ff. Indessen diese Vermutung scheitert daran, dafs נקבה nicht etwa die verheiratete Frau bedeutet, sondern ganz allgemein Geschlechtsbezeichnung ist.

So weicht denn das althebräische Familienrecht in einer ganzen Reihe von Punkten von dem der Griechen und Römer, wie Fustel

---

1) Einzig Mal. II, 14 wird es ausgesprochen, dafs der Ehebund vor Gott geschlossen wird. Man könnte das allenfalls auf eine religiöse Feier deuten. Aber nötig ist es nicht, und im alten Israel ist die Ehe auch nicht einmal eine ברית, wie sie hier genannt wird.

2) Burckhardt, Bemerkungen p. 86 ff., 214 ff.; vgl. auch über die syrischen Hochzeitsbräuche Wetzstein, ZE 1873, p. 288 ff.

3) Die gleiche Sitte kam bei den Arabern zur Anwendung, Burckhardt 213; Jakobs Studien III, 58 f., und nach M. Brück, Pharisäische Volkssitten, Frankfurt a. M. 1840, im Mittelalter bei jüdischen Trauungen. Das Symbol der Bedeckung mit dem Mantel auch 1. Rg. XIX, 19, vgl. aufserdem Jacob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[3] 160, 462 ff., u. Du Cange s. v. Pallium.

de Coulanges es schildert, ab; diese Punkte genügen, um darzuthun, dafs bei den Israeliten kein grundlegender Zusammenhang zwischen Kultus und Familienverfassung bestanden haben kann, und sind somit schon an sich tödlich für die Hypothese, die Verfassung der israelitischen Familie beruhe auf dem Ahnenkultus. Es kann uns aber auch gar nicht wunder nehmen, dafs die von Stade behauptete Übereinstimmung zwischen semitischen und gräkoitalischen Institutionen nicht besteht. Befinden sich doch die Römer und Griechen um die Zeit, aus der unsere geschichtlichen Nachrichten über sie stammen, bereits auf einer viel höheren Kulturstufe als sie das vorprophetische Israel eingenommen hat. Römer und Hellenen treten von Anfang an in der Geschichte nur als ein ackerbautreibendes, sefshaftes Volk auf. Der Ackerbau ist für sie „der Keim und der Kern des Privatlebens geworden und als solcher im Volksbewufstsein geblieben". „Sage und Glaube, Gesetz und Sitten knüpfen bei den Italikern wie bei den Hellenen durchgängig an den Ackerbau an."[1] Nun, was dem Gräkoitaliker der Ackerbau, das ist dem Israeliten das Nomadenleben des Hirten. Zahlreiche Gebräuche und Vorstellungen hat er aus dieser Zeit festgehalten, und in der Sprache ist mancher Nomadensitte auf immer im Sprichwort ein Denkmal gesetzt worden. Namentlich aber weist die Religion das Volk immer wieder in seine nomadische Vergangenheit zurück, und noch lange reagiert religiöser Konservatismus gegen den Kulturfortschritt, den das sefshafte Leben und der Ackerbau für das Volk mit sich gebracht haben. Wenn nun die Grundlagen der Lebensbedingungen bei zwei Völkern so grundverschieden gestaltet sind, ist es da möglich, dafs die Gliederungen des Gemeinschaftslebens eine gleiche Organisation haben? Es mufs vielmehr das israelitische Familienrecht ebenso auf die wirtschaftliche Lage des Nomaden eingerichtet sein, wie die Verfassung des altrömischen Hauses dem Bedürfnis eines altangesessenen Bauern und Grundbesitzers entspricht. Was aber von den äufserlichen Einrichtungen und Sitten gilt, das findet in erhöhtem Mafse Anwendung auf das innerliche Leben der Gedanken und Gefühle und des Glaubens. In der Religion des Hauses, in dem Kulte des häuslichen Herdes,

1) Mommsen, Römische Geschichte I, 21, vgl. 18 ff.

der Laren und Penaten oder der θεοὶ πατρῷοι spricht es sich am stärksten aus, wie der Hellene und der Italiker mit dem heimatlichen Boden verwachsen ist. Denn die Scholle, die er bebaut, wie sie sein Vater und Grofsvater bebauten, sie ist auch sein Heiligtum geworden, und wiederum die Götter, die im Heiligtum des Hauses, am Herdfeuer wohnen, halten ihn an dem alten Besitztum fest, so dafs er nichts höheres kennt, als dafs auch Enkel und Urenkel vor demselben Altar knieen mögen, auf dem er sein tägliches Morgenopfer darbringt. Ob diese Götter des häuslichen Herdes wirklich die Seelen der verstorbenen Ahnen sind, in deren Kreis der, der sie heute noch verehrte, morgen selbst aufgenommen zu werden hofft, lassen wir noch dahingestellt. Aber nur ein Bauer, dessen Familie Jahrhunderte lang auf derselben Stelle sitzt, kann eine solche Religion haben. Nur bei ihm ist die Möglichkeit gegeben, einen altererbten Kult durch Kinder und Kindeskinder auf Generationen hinaus fortpflanzen zu lassen, weil nur bei ihm die Kultstätte des häuslichen Herdes vom Vater auf den Sohn weitererben kann. Der Nomade kann das nicht. Er wohnt nicht unter einem festen Dache, sondern im unstäten Zelt, er haftet nicht durch Generationen an derselben Stätte, sondern er schlägt sein Lager bald hier bald dort auf, sein Symbol ist nicht ein heiliges Feuer auf festem Herde, sondern die Lampe, mit der er die Wüstenunholde von seiner nächtlichen Ruhestätte verscheucht. Höchstens einmal im Laufe des Jahres kehrt er an die Stätte zurück, wo die Toten seines Stammes ruhen; und bald, nachdem er ihnen ein einfaches Opfer dargebracht hat, zieht er seine Strafse weiter. Mit dem festen Grundbesitz fehlt dem Nomaden die Grundvoraussetzung dafür, dafs sich eine heilige Tradition um ein häusliches Kultuscentrum bilden könne, und ohne eine solche Tradition ist die Ausbildung eines Familienkultus, der sich unverändert von Geschlecht zu Geschlecht forterbt, nicht denkbar. Steht es also fest, dafs Altisrael erst ganz allmählich vom Nomadentum zum Ackerbau übergegangen ist, so kann es keine häusliche Religion gehabt haben, wie die alten Kulturvölker von Hellas und Italien.[1]

1) Es ist auch zu beachten, dafs das nomadische Ideal im alten Israel mit dem Festhalten am reinen Jahwismus unzertrennlich verbunden ist, vgl. Budde in den Preufs. Jahrbb. LXXXV, 1896, p. 57—79.

Trotzdem bleiben in den von Stade aufgewiesenen fünf Punkten noch einige Analogieen zwischen den altisraelitischen und den griechisch-römischen Familieninstitutionen und Überlieferungen bestehen. Es fragt sich nur, ob Stade im Rechte ist, wenn er die betreffenden Erscheinungen aus dem Ahnenkult herleitet. Das wird nunmehr zu erwägen sein.

1. Das altisraelitische Erbrecht ist in der That ein Erbrecht der Agnaten, d. h. es erbt vom Vater und Grofsvater der Sohn, oder wenn kein Sohn vorhanden ist, der Bruder und dessen Nachkommen oder der Vatersbruder und dessen Nachkommen. Zwar wird man nach Gen. XXXI, 10 das Erbrecht der Töchter in Familien ohne männliche Nachkommen für älter halten dürfen, als Stade geneigt ist, zuzugeben. Indessen, im Prinzip besteht die agnatio zu Recht. Es fragt sich nur: Ist diese Ausschliefsung des weiblichen Geschlechts von der Erbfolge darauf begründet, dafs es nicht für kultfähig gilt oder gehen etwa beide Erscheinungen auf eine gemeinsame Wurzel zurück? Dies mufs in der That der Fall sein. Denn erstlich finden wir bei manchen Völkern, bei denen der Totenkultus stark ausgebildet ist, ein anderes als das agnatische Erbrecht. In Ägypten z. B. herrschte das Erbrecht der Tochter bezw. des Tochtersohnes.[1] Auch die Malaien, bei denen das Gesetz der Erbfolge in weiblicher Linie in ganzer Strenge besteht, pflegen zu gleicher Zeit den Kult der Verstorbenen. Bei den animistischen Negervölkern Afrikas kommt sehr häufig die Sitte vor, dafs nicht der Sohn des Erblassers, sondern der Sohn seiner Schwester oder sein Bruder den Verstorbenen beerbt[2], und in ganz eigentümlicher Weise ist auch das patriarchalische Erbsystem in Polynesien und Melanesien mit Regeln weiblicher Erbfolge durchsetzt. So kann also neben Toten- und Ahnenkult sehr wohl ein anderes als das agnatische Erbrecht bestehen. Zweitens ist der Ausschlufs des weiblichen Geschlechts von der Teilnahme am Kultus gar nicht dem Ahnenkultus eigentümlich. Nicht nur der Jahwekultus, sondern auch viele andere Kulte des Altertums, die wir

1) Erman, Ägypten I, 224 f.

2) Waitz-Gerland II, 131 ff., V, 1, 140 ff., vgl. 166 f., VI, 170 f., 661; vgl. Lubbock, Origin 120—23; Giraud-Teulon, Orig. de la famille 32 ff.

kennen, sind nur für Männer zugänglich und die Frau wird nicht als selbständige kultische Person zugelassen. In anderen sind wieder nur die Frauen kultfähig, selten wohl sind Männer und Frauen gleichberechtigt.[1] So liefse sich also das ausschliefsliche Erbrecht der Männer allenfalls auch aus dem Jahwekultus ableiten. Drittens aber, und dies ist das entscheidende: die Bevorzugung des männlichen Geschlechts liegt gar nicht im Wesen des Ahnenkultus als solchen begründet; oder wie will man es aus diesem heraus begreiflich machen, warum nur männliche Ahnen verehrt werden sollen und nur von männlichen Nachkommen? Fustel de Coulanges hat einen Versuch dazu gemacht. Er schreibt (l. c. p. 37): „Il faut remarquer cette particularité que la religion domestique ne se propageait que de mâle en mâle. Cela tenait sans nul doute à l'idée que les hommes se faisaient de la génération. La croyance des âges primitifs, telle qu'on la trouve dans les Védas et qu'on en voit des vestiges dans tout le droit grec et romain, fut que le pouvoir reproducteur résidait exclusivement dans le père. Le père seul possédait le principe mystérieux de l'être et transmettait l'étincelle de vie." Wäre dies richtig, so wäre es allerdings verständlich, dafs der Ahnenkult wesentlich dem Vater galt und daraus liefse sich die Beschränkung des Kultrechts auf die Männer allenfalls erklären. In Wahrheit ist aber diese von Fustel de Coulanges beschriebene Idee nicht nur wider die Natur, sondern sie widerstreitet auch dem allgemeinen in der Völkerwelt verbreiteten Glauben, der der Natur gemäfs das Kind in eine besonders nahe Verbindung mit der Mutter bringt.[2] Wäre also der der Natur entsprechende Glaube der Menschheit über das Verhältnis des Kindes zu beiden Eltern mafsgebend für die Bildung der sozialen Verhältnisse der Menschheit, so würde er zu einer Gynaikokratie führen, aber nicht zur Ausschliefsung der Mutter vom Ahnenkultus. Ist die letztgenannte Erscheinung also schlechterdings nicht aus dem Ahnenkultus abzuleiten, dann auch nicht das agnatische Erbrecht. Wir werden vielmehr darauf geführt, dafs die Bevorzugung des männlichen Geschlechts, die sich sowohl im Kultus — und nicht

1) Einzelne Beispiele zu nennen ist wohl überflüssig.

2) Waitz II, 122 f., 438, III, 108, 115, 328, V, 1, 141 f.; Ploss, Das Kind II, 393 f.; Bastian in ZE XVIII, 337; Wellhausen, Ehe 475 ff. etc.

im Ahnenkultus allein — als auch im Erbrecht findet, eine gemeinsame Wurzel haben mufs, von der aus mannigfache Verzweigungen stattgefunden haben. Diese Vermutung bestätigt sich uns, wenn wir uns klar machen, dafs im Grunde das agnatische Erbrecht sowohl als das Kultrecht der Männer mit der allgemeinkulturgeschichtlichen Erscheinung des Patriarchats zusammenhängen und als Spezialfälle desselben anzusehen sind. Sehen wir uns aber um, wiefern es möglich ist, Gründe für das Entstehen patriarchalisch geordneter Verbindungen anzugeben, so stofsen wir letztlich auf eine Erscheinung, die in der Völkerpsychologie beobachtet wird und direkt aus dem menschlichen Herzen, seinen Trieben und Leidenschaften heraus ihre Erklärung findet: das ist ein tiefgewurzelter Antagonismus der Geschlechter, der zu den seltsamsten Zuständen führen kann, in dem aber schliefslich, je mehr sich die Verhältnisse ordnen, desto sicherer das Recht des Stärkeren, des männlichen Geschlechts, die Oberhand behält. Höchst interessante Belege für diese Erscheinung hat A. E. Crawley zusammengestellt.[1] So erklärt es sich, dafs sich auch unter der Herrschaft des Matriarchats Züge finden, die zum Patriarchat hinleiten: so, dafs der Sohn der Schwester den Mann beerbt, nicht sie selbst; dafs der Bruder der Frau das männliche Familienhaupt in der ambel-anak-Ehe ist und er Vaterrechte über die Kinder der Schwester ausübt.[2] So wird es auch verständlich, warum Bachofens Vorstellung von einer allgemeinen Gynaikokratie als einer kulturhistorischen Periode ein Unding ist.

So haben wir also eine gemeinsame, tief in der Natur des menschlichen Wesens liegende Wurzel für die Übereinstimmungen zwischen Agnation nnd Kultfähigkeit der Männer aufgefunden und die Ansicht als unhaltbar erkannt, die erstere auf letztere zurückführen will.[3] Noch weniger ist es möglich, wie schon Oort er-

---

1) Sexual Taboo; a Study in the Relations of the Sexes, JAJ XXIV, 1895, p. 116 ff., 219 ff., 430 ff.

2) Post, Bausteine I, 81; Waitz-Gerland V, 141 f.; Wellhausen, Ehe 474.

3) Was übrigens das Verhältnis von Kultrecht und Erbrecht bei den Römern angeht, so verweise ich darauf, dafs Mommsen, Staatsr. III, 20 ff. einen Zusammenhang zwischen beiden ausdrücklich in Abrede stellt.

kannt hat[1], das Vorzugsrecht des ältesten Sohnes aus dem Ahnenkult abzuleiten. Die Schätzung der Erstgeburt beim Menschen beruht auf denselben Vorstellungen, die der Erstgeburt des Viehes und den Erstlingen der Feldfrüchte einen besonderen Wert zuerkennen. Man glaubt nicht nur, dafs die Kraft der Erzeugung bei ihnen am meisten zur Entfaltung komme, sondern dem Naturmenschen gilt aller Anfang, alles erste, als etwas besonderes, geheimnisvolles, geweihtes.[2]

2. Dafs Römer und Griechen einen so hohen Wert auf die Erzeugung männlicher Nachkommenschaft legen[3], hat ausgesprochenermafsen wenigstens in späterer Zeit einen Grund darin, dafs das Fortbestehen des Familienkultus gesichert werden mufste. Das gleiche gilt von den Chinesen.[4] So kann es für den Römer zur Pflicht werden, eine Ehe einzugehen und, wenn er kinderlos bleibt, einen Sohn zu adoptieren. Indessen diesem Bedürfnis ist Genüge gethan, wenn ein Sohn vorhanden ist, der Träger des Familiennamens und des häuslichen Kultus wird. Ist doch z. B. in China allein der älteste Sohn zur Weiterführung des Kultus der Ahnen berechtigt und sind in dieser Beziehung die jüngeren Brüder alle unter seiner Mund. Er verrichtet den Kultus für die ganze Familie.[5] Bei den Israeliten aber wie bei den Semiten überhaupt ist es der Wunsch des Mannes, eine möglichst zahlreiche Nachkommenschaft zu besitzen.[6] Dafs dieser Wunsch allein darin seinen Grund habe, dafs man sicher sein wollte, nach dem Tode seines Kultus nicht verlustig zu gehen, ist eine für ein jugendkräftiges Volk allzu unglaubliche Annahme. Und wenn man der Tochter, die aus dem Hause scheidet, um als Gattin dem werbenden Manne zu folgen,

1) ThT XV, 17.

2) Dabei sei nur im Vorübergehen noch darauf aufmerksam gemacht, dafs sich auch Spuren eines Jüngstenrechtes in der Vätersage zeigen; siehe J. Jacobs, Junior-right in Genesis, in The Archaeological Review I, 1888, p. 331 ff.

3) Spencer VI, 716 ff.

4) Réville III, 187 ff. Ob Doughty I, 240 ähnliche Empfindungen aus dem Munde der Beduinen berichtet oder ob er sie ihnen nur unterlegt, geht aus der Stelle nicht hervor.

5) Réville III, 182 f.

6) S. hierüber auch Sellin, Beiträge II, 1, 49 ff.

den Wunsch nachruft: Werde zu vielen Tausenden und deine Nachkommen mögen die Thore ihrer Feinde in Besitz nehmen, so wüfste ich nicht, was einen besser in die Situation und in die Stimmung hinein versetzen könnte, aus der eine Wertschätzung zahlreicher Nachkommenschaft bei den alten Israeliten entspringen mufste. Ein Nomade bedeutet in seinem Stamme und erst gar stammfremden Leuten gegenüber gerade so viel, als er Macht besitzt, um sich, seinen Besitz und die bei ihm Schutz suchenden Flüchtlinge gegen feindliche Angriffe zu verteidigen.[1] Je mehr Söhne ein Mann hat, desto mehr Fäuste stehen zu seiner Verfügung, auf die er sich unbedingt verlassen kann, wenn es zum Kampfe kommt. Selbst im „friedlichen" Hirtenleben sind Söhne allemal nützlicher, um das Hab und Gut des Vaters zu bewahren und zu seiner Mehrung beizutragen. Im Streit um die Brunnen[2] ziehen die Mädchen vor den Männern doch immer den Kürzeren, Ex. II, 16—19, und die Söhne werden auch beim Hüten der Herden stets darauf bedacht sein, ihre Schafe vor allen Gefahren zu schützen 1. Sa. XVII, 34 f., während der Mietling sie im Stiche läfst, Jo. X, 12.[3] Es ist also eine ganz realistische Betrachtungsweise, die den alten Israeliten einen reichen Kindersegen als ein besonders hohes Glück preisen läfst. So ist es denn auch verständlich, warum eine Mutter vieler Söhne um dessentwillen hochgepriesen wird, während andererseits Töchter weniger gelten und ihre Geburt den Eltern wenig Freude bringt.[4] Unverständlich wäre aber die Bevorzugung der Söhne vor den Töchtern, wenn es sich nur um den Totenkultus handelte, der der Seele des Toten die nötige Pflege zukommen lassen soll.[5]

---

1) Sellin verweist p. 51 gut auf Jdc. VI, 15, 1. Sa. IX, 21, Dt. XXXIII, 17, Nu. XXIII, 10.

2) Gen. XXI, 25 f., XXVI, 19 ff.

3) S. Wetzstein in Delitzsch' Hiob p. 519 ff.: „Wer dieses beabsichtigt" (nämlich in einem verlassenen, Räuberanfällen preisgegebenen Lande zu siedeln), „mufs vor allem eine Familie oder, wie der Araber sagt, „Männer" (rigâl) haben, d. h. erwachsene Söhne, Vettern, Neffen, Eidame; denn der Einzelnstehende, der „Abgeschnittene" (maḳṭu') genannt, kann unter den Semiten zu keinem Ansehen gelangen und nichts grofses ausrichten" u. s. w. (p. 520).

4) S. Doughty I, 236, 239 f.

5) S. ebd. I, 240.

Totenopfer, wie die, welche wir oben S. 139 ff. kennen gelernt haben, bringen selbst in Rom und Griechenland Frauen dar. So hat also die Schätzung eines grofsen Reichtums an Kindern nicht im Ahnenkultus ihren Grund, sondern sie begreift sich, von anderen Motiven[1] abgesehen, vollkommen aus den Lebensverhältnissen der alten Israeliten.

Dagegen scheint es auf den ersten Blick unmöglich, das Institut der Leviratsehe anders als aus Erwägungen zu erklären, wie sie bei Griechen und Römern zur Adoption geführt haben.[2] Das A. T. zeigt uns diese Institution in drei von einander abweichenden Formen. Dt. XXV, 5[3] bestimmt, dafs, wenn Brüder bei einander wohnen und einer stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, die Witwe nicht frei sein soll, sich beliebig an einen fremden Mann zu verheiraten. Sondern der Bruder ihres verstorbenen Mannes ist gehalten, sie zur Frau zu nehmen, mit der Mafsgabe, dafs der erste Sohn dieser Ehe als Sohn des Verstorbenen zu gelten hat, „damit sein Name in Israel nicht verlösche". Dagegen ist es unter anderen Umständen verboten, die Witwe des Bruders zu ehelichen, Lev. XVIII, 16, XX, 21.[4] Auf dieselbe Gestalt des Levirats — wenn auch mit einigen Abweichungen — nimmt Ruth I, 11 ff. Bezug.[5] Eine zweite Form, nämlich unter Ausdehnung der Leviratspflicht von der Familie auf den Clan[6], zeigt gleichfalls das Buch Ruth, allerdings nicht in reiner Gestalt, sondern verquickt mit der גְּאֻלָּה. Nach c. IV hat nämlich der nächste Agnat eines Verstorbenen das Vorkaufsrecht auf dessen Hinterlassenschaft an liegendem Gut. Damit aber wird das Levirat verbunden. Denn dem Agnaten wird für den Fall, dafs er sich gemäfs Lev. XXV, 25 f. durch den Kauf des Nachlasses als Goël dokumentieren will, die Verpflichtung auferlegt, die Witwe des letzten Besitzers zu ehelichen und ihren

1) S. oben S. 176 f.

2) Über die Leviratsehe McLennan, The Levirate and Polyandry in The Fortnightly Review XXI, 1877; ders., The Patriarchal Theory, London 1885; s. auch P. de Lagarde, צורה, Mitth. I, 125 ff.

3) S. Driver und Dillmann z. St.

4) Dillmann-Ryssel z. St. und McLennan, Patr. Theory 156, wonach dieselbe Bestimmung auch bei den Hindus bestand.

5) Vgl. dazu Bertholet in KHC XVII z. St.

6) S. Nowack, Archäologie I, 346 f.

ersten Sohn als Sohn des Verstorbenen anzuerkennen. Es ist doch wohl erlaubt, aus diesem — vielleicht künstlichen — Konglomerat von Rechtsordnungen die einzelnen Bestandteile herauszuschälen. Die Ge'ulla besteht in der käuflichen Übernahme des von dem Geschlechtsgenossen hinterlassenen Gutes. Also bleibt als Levirat, dafs in dem Fall, wo jemand ohne Kinder stirbt und keine Brüder hat, seine nächsten Geschlechtsangehörigen verpflichtet sind, an Stelle des Bruders die Witwe zu heiraten. Dafs das eine und zwar natürlich ältere Form der Leviratsehe ist, wird dadurch noch besonders nahegelegt, dafs die symbolische Handlung des Schuhausziehens in beiden Fällen eintritt, wenn der Betroffene sich weigert, seiner Pflicht nachzukommen, sei er der Bruder des Verstorbenen oder sein Clangenosse, Dt. XXV, 9, Ruth IV, 7.[1] Aufserdem vgl. Ruth IV, 5 u. 10 mit Dt. XXV, 6b, 7b: Auch die Goëlehe hat den Zweck, den Namen des Verstorbenen auf seinem Erbbesitz zu erhalten.

Gehören diese beiden Nachrichten über die Leviratsehe einer späteren Zeit an, so führt uns Gen. XXXVIII in eine ganz frühe Periode zurück. Hier nämlich heiratet der überlebende Bruder nicht seine Schwägerin, sondern er tritt einfach an die Stelle des Bruders, indem er der Witwe die eheliche Pflicht leistet, die der Verstorbene nicht mehr zu leisten vermag. So gelten denn auch

---

1) Bertholet KHC XVII, 66 f. verwahrt sich gegen diese Zusammenstellung. Dabei hat er aber כל־דבר Ruth IV, 7 mifsverstanden und Dt. XXV, 9, indem er in dem Schuhausziehen lediglich einen Akt der Verhöhnung sieht, die Genesis dieses Brauches nicht durchschaut. Natürlich kann Ruth IV, 7 die Meinung nur sein, dafs das Schuhausziehen nicht etwa jede beliebige Rechtshandlung, sondern eben eine ge'ulla oder einen Tausch rechtsgültig mache, indem es eine formelle Verzichterklärung darstellt. Demselben Zwecke diente es in dem Falle, dafs ein Levir sich seiner Pflicht entledigen wollte. Da auf einer solchen Handlungsweise ein starkes Odium lag, so ist es sehr begreiflich, dafs die Spottlust des Volkes sich des drastischen Symbols bemächtigte. Aber dies ist natürlich sekundär. Primär ist nur der Begriff der Abdikation mit dem Schuhausziehen verbunden, und das nicht nur bei Hebräern, sondern auch bei anderen Völkern. Vgl. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[8] p. 155 f. „Sie war mein Pantoffel, ich habe sie weggeworfen", sagt der Araber von der geschiedenen Frau, Burckhardt p. 91. Andere Parallelen bei Bertholet z. St.

wahrscheinlich nicht nur der älteste Knabe, sondern alle Kinder dieses Bundes als Söhne des Verstorbenen. Dies geht aus v. 8 u. 9 und besonders aus Onans Handlungsweise hervor. Dieselbe Form der Leviratsehe soll bei den Indern bestanden haben[1], aufserdem wird sie von den Osseten und von nordamerikanischen Indianerstämmen berichtet.[2] Nun ist es wohl kaum zu verkennen, dafs die Sitte in dieser Gestalt die gröfste Verwandtschaft mit den polyandrischen Ehen zeigt, wie sie uns vom Hochlande von Tibet, von den Briten und Indern berichtet werden, wo die Frau des ältesten Bruders zugleich das Weib der anderen ist.[3] Auch Gen. XXXVIII liegt die Idee zu Grunde, dafs weder Onan noch Šela anderweitig verheiratet sind. Dafs diese Deutung aber die richtige ist, glaube ich aus Dt. XXV, 5[a] entnehmen zu dürfen, wonach „die Brüder zusammen wohnen", d. h. doch wahrscheinlich die jüngeren bei dem älteren, so dafs jene unverheiratet bleiben. So ist also diese Bestimmung nicht eine Erleichterung des alten Gesetzes, wie Stade meint, sondern es beschreibt den normalen Zustand, aus dem heraus das Gesetz allein verständlich wird. Die Veränderung in Dt. XXV gegenüber Gen. XXXVIII liegt also vielmehr darin, dafs die Verbindung des Bruders mit der Witwe des Verstorbenen zu einer neuen Ehe gestaltet ist, dafs eben darum nur ein Sohn dieser neuen Ehe auf den Verstorbenen übertragen wird und dafs endlich dem Bruder das Recht zusteht, auf die Eingehung der Ehe zu verzichten. Andererseits ist erst hierdurch die Sitte aus dem Gebiet des Eherechts in das des Erbrechts hinübergespielt und dem weit auf der Erde verbreiteten Gesetz ange-

---

1) McLennan in The Fortnightly Review XXI, p. 694 ff.

2) A. H. Post, Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens p. 15. — Beiläufig sei bemerkt, dafs Thamars Verbindung mit Juda kein Ersatz für die Leviratsehe ist und dafs man also aus Gen. XXXVIII auch nicht, wie neuerdings fast allgemein geschieht, schliefsen darf, auch für den Schwiegervater habe die Leviratspflicht gegolten. Denn Perez und Serah gelten in der Sage nicht als Söhne Gers, sondern immer nur als Söhne Judas, vgl. Gen. XLVI, 12, 1. Chr. II, 3 ff., Ruth IV, 12 (Mt. I, 3, Lc. III, 33). So richtig auch Frey. Thamar führt Juda nur in etwas drastischer Weise den Bruch seines Versprechens zu Gemüte.

3) McLennan, Studies etc. I[2], London 1886, p. 105 ff.

nähert worden, wonach der Bruder eines Verstorbenen sich der Witwe und der Kinder annehmen mufs, so lange diese noch nicht grofsjährig sind.[1] Denn er ist dann der rechtmäfsige Erbe des Verstorbenen, während bei Grofsjährigkeit der Kinder der älteste Sohn mit dem Erbe auch Vormundschaft und Sorge für seine Mutter übernimmt. Gehört aber das Levirat ursprünglich in das Gebiet des Eherechts und nicht in das des Erbrechts, so kann es auch nicht aus dem Ahnenkult entstanden sein. Es hat also eine andere Wurzel als die römische und griechische Adoption. Wie sollte man es sich auch vorstellen, dafs das prophetische Gesetz einen Brauch empfehlen sollte, der direkt den Zwecken des Ahnenkultus Vorschub leistete! Und ferner, wenn der Bruder mit dem Erbe auch den Kultus zu übernehmen gehabt hätte[2], so war ja dadurch schon das Fortbestehen des Kultus des Verstorbenen gesichert. So mufs also der Wunsch, es möge der Name des Verstorbenen durch seinen Sohn in dem Geschlecht erhalten werden, einen anderen Sinn gehabt haben, als den, dafs ihm ein Ahnenkultus gewidmet werde. Und wir haben ja in dem Beispiel Absaloms 2. Sa. XVIII, 18 und in Jes. LVI, 3 ff. Zeugnisse dafür kennen gelernt, dafs dem Israeliten, der an kein Leben nach dem Tode glaubte, das Fortbestehen seines Namens unter späteren Geschlechtern darüber hinweghalf, dafs er selbst der Vernichtung anheimfallen sollte.[3]

---

1) S. Waitz-Gerland II, 390, 516, 522, III, 110 f., IV, 130. Herbert Spencer in The Fortnightly Review XXI, 896 f. leitet das Levirat aus dieser Sitte ab, die auch bei den Arabern besteht, Burckhardt p. 91. Derselben Ansicht ist W. R. Smith, Art. „Ruth" in Enc. Brit. Dagegen Stade I, 394.

2) So denken sichs ja Stade und Schwally.

3) S. oben S. 176 f. u. vgl. Wetzstein in Delitzschs Hiob p. 201 A. 1. „Das Schrecklichste für den Semiten ist die Verwüstung seines Hauses, d. h. wo alle Angehörigen der Familie dem Tode oder dem Elend verfallen, ihre Wohnstätte verödet und ihre Trümmer das Sprüchwort künftiger Geschlechter werden. Namentlich für den Beduinen, obwohl dessen härene Hütte keine Spuren zurückläfst, ist der Gedanke an die Verwüstung seines Hauses, das Verlöschen seines gastlichen Herdes, ein entsetzlicher." — Stade beruft sich für den Zusammenhang von Leviratsehe und Ahnenkultus auf das Beispiel der Inder, Perser, Afghanen, Tscherkessen, Gallas. Welche Form des Levirats bei den Indern und Kaukasusvölkern üblich ist, s. vor. Seite.

ad 3. Auch das Solidaritätsgefühl innerhalb einer Familie, das bei den Hebräern eine so grofse Rolle spielt, der ausgeprägte Familiensinn, den ihre Nachkommen noch heute pflegen, soll aus dem Ahnenkult herstammen. Denn wenn die Kinder ein Unglück trifft, so wirke dies dadurch auch auf die Väter zurück, dafs sie noch im Grabe Einbufse an ihrem Kultus erleiden. Wenn umgekehrt das Wohlverhalten der Eltern an den Kindern belohnt werde, so komme dies im Totenkultus auch noch den Eltern zu gute. Nun ist es interessant zu beobachten, dafs sich bei den Ägyptern, obgleich sie den Totenkult bis zur höchsten Blüte ausgebildet haben, kein Gefühl für die Zusammengehörigkeit der Familie über den Tod hinaus zeigt. Es richtet sich nur auf die Lebenden. „Schon dafs der Grofsvater eines Toten genannt wird, gehört zu den Seltenheiten".[1] So hat also der Ahnenkult gar nicht notwendig die Ausbildung des Familiensinnes zur Folge. Aber ein merkwürdiger Umstand, der uns von den Ägyptern berichtet wird, leitet uns vielleicht auf die richtige Spur, wenn es gilt, der Quelle des israelitischen Familiensinnes nachzuspüren. „Bei den Ägyptern findet sich keine Spur von Stamm- oder Geschlechtsnamen, selbst die Adelsfamilien des mittleren Reiches haben es nicht dazu gebracht." „Überall tritt uns nur das Individuum entgegen, sehr selten ein Geschlecht, eine Familie."[2] Nun, hängt etwa das, was bei den Ägytern der Ahnenkult nicht zuwege gebracht hat, bei den Semiten eben damit zusammen, dafs sie eine lebendige Stammes- und Geschlechter-Verfassung haben? In der That ruht das Solidaritätsgefühl, das bei den Israeliten ja nicht nur Ascendenten und Descendenten, sondern auch Kollateralen verbindet, nicht auf dem Ahnenkult, überhaupt nicht auf der Familie, sondern auf dem Stamm, dem Geschlecht. Statt vieler Beispiele diene nur eines: 2. Sa. XIV, 5 ff., die Erzählung des Weibes von Thekoa.

Bei den Persern findet sich in späterer Zeit noch, dafs die Frau die Bedingung stellt, der älteste Sohn solle als Sohn ihres ohne männliche Nachkommen verstorbenen Vaters oder Bruders gelten. Spiegel III, 678. Das ist aber kein Levirat, sondern entspricht der Heirat der Erbtöchter bei den Griechen. Von den Galla berichtet Waitz II, 516, 522 kein Levirat.

1) Erman, Ägypten I, 227, vgl. 226 ff.

2) Ebenda p. 228, 227.

Hier werden die Interessen der Familie und des angeblichen Ahnenkults ja geradezu mit Füfsen getreten, weil das Geschlecht die Sühnung des Verbrechens nach dem Gesetze der Blutrache verlangt. Genauer können wir hierauf erst im nächsten Abschnitt eingehen, hier nur soviel, dafs der Familiensinn nur eine Besonderung aus dem lebendigen Gemeinschaftsbewufstsein ist, das alle zu einem und demselben Clan gehörenden Männer miteinander verbindet. Erst das Band der Blutsverwandtschaft, das das ganze Geschlecht umfafst, hat das Gefühl der Solidarität zwischen den Blutsverwandten geschaffen, für das auch der Tod keine völlige Trennung bedeutet.[1] — Aufs engste hängt damit zusammen, was wir

ad 4 zu sagen haben. Stade hat gemeint, wenn die Familie eine eigene Strafgerichtsbarkeit habe, so gehe daraus hervor, dafs sie auch eine abgeschlossene Kultgenossenschaft für sich gewesen sein müsse.[2] Nun ist die Behauptung, die Stade im Anschlufs an Fustel de Coulanges ausspricht, die strafrechtliche Jurisdiktion gehe ebenso wie das Erbrecht mit dem Kultus, ganz unbeweisbar. Ebenso wenig entspricht es aber den israelitischen Verhältnissen, wenn man die Familie als die ursprüngliche Hüterin des Strafrechts ansieht. Die Genesis des Strafrechts liegt nämlich bei den Israeliten wie bei den meisten Völkern in dem Rechte der Blutrache, das die Glieder nicht nur einer Familie, sondern einer ganzen Geschlechtsgenossenschaft verpflichtet, für die Verletzungen aufzukommen, die eines ihrer Mitglieder verursacht oder erlitten hat. Es handelt sich dabei nicht nur um Mord, sondern auch um Raub, Diebstahl und Ehebruch. So ist denn das Geschlecht in seiner Gesamtheit, die Versammlung der Clangenossen, recht eigentlich das Tribunal der ältesten Zeit, auch dann, wenn es sich um Rechtsverletzungen handelt, die Clangenossen gegen einander begangen haben.[3] Über diesen Standpunkt ist das alte Israel nie hinausgekommen.

---

1) Post, Bausteine I, 75 ff.

2) Vgl. Spencer VI, 714 f.

3) Daher die Redensart ונכרתה הנפש ההוא מעמיה, die Stade fälschlich auf das Familiengrab deutet. Die עַמִּים sind die Clangenossen, aus deren Gemeinschaft der Verbrecher ausgestofsen wird, indem man ihn tötet oder verbannt, vgl. W. R. Smith, Kinship p. 58; Post, Anf. des Rechtslebens 186 f. Beispiele aus Tonga, s. Waitz-Gerland VI, 225 f.

In der bis zur Unkenntlichkeit überarbeiteten Erzählung Jdc. XX und XXI ist doch der Zug ganz historisch und entspricht den Vorstellungen der alten Zeit, dafs, da die Benjaminiten sich weigern, ihre Stammesgenossen von Gibea der verdienten Rache zu überliefern, die gröfsere Gemeinschaft die Exekutive übernehmen und dafür sorgen mufs, dafs dem Rechte Genüge geschehe. Also der Vollzug des Strafrechts steht bei der Gesamtheit des Geschlechts. Später tritt dann den Verhältnissen einer fest angesiedelten Bevölkerung entsprechend an die Stelle des Geschlechts die Ortsgemeinde, während besondere Fälle dem königlichen Gerichte unterstehen. Wenn nun Benzinger[1] schreibt: „Den Mörder strafte die Familie des Ermordeten, vom Diebe verschaffte sie sich selber irgend welchen Ersatz, über seine Kinder übte der Vater das Strafrecht ohne Einschränkung aus," so ist das kein Beweis, dafs die Gerichtsbarkeit bei der Familie gelegen habe, wie Benzinger meint. In den beiden erstgenannten Fällen tritt nämlich die Selbsthilfe bezw. die Blutrache, also das Gegenteil eines gerichtlichen Verfahrens ein, und dabei ist nicht die Familie als solche beteiligt, sondern der Geschädigte übt Vergeltung für das ihm zugefügte Unrecht, nur unter Mithilfe des Clans. Es bleibt also als häusliche Gerichtsbarkeit blofs das Verfahren des Hausvaters gegen seine Kinder und Sklaven. Aber dies tritt ja nur dann ein, wenn das Vergehen gegen die Rechte des Hausvaters selbst oder gegen die Familie gerichtet ist, und ist nichts als ein Ausflufs der unumschränkten Gewalt, die der Hausvater eben darum über die Seinigen besitzt, weil oder sofern ihm der Clan dort nicht dareinredet. Hat sich aber jemand von den Seinigen gegen dritte vergangen, so erwartet man, dafs der Hausvater für ihn Partei nimmt und ihn schützt, so lange es irgend möglich ist. So beruht also auch das älteste Strafrecht der Israeliten nicht auf dem Ahnenkult der Familie, sondern auf der Stammesverfassung.[2]

1) Archäologie p. 327.

2) Vgl. die Gerichtsordnungen der Araber nach Burckhardt, Bemerkungen 94f., 120ff., 228ff., 252ff und die verschiedenen Schriften von Post, bes. Einleitung in die Naturwissenschaft des Rechts, Oldbg. 1872; Der Ursprung des Rechts, Oldbg. 1876, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft 2. Bd., Oldbg. 1880.

ad 5. Endlich soll die Heilighaltung des Familiengrabes, die Sorge des Sterbenden, in diesem Grabe bestattet zu werden, das Verbot für die Hinterbliebenen, einen Fremden darin aufzunehmen, — alles Dinge, die wir auch bei Römern und Griechen finden —, ein Rest des alten Ahnenkultus sein. Die Beisetzung im Familiengrabe bedeute nichts geringeres als die Aufnahme des Verstorbenen in den Kreis der göttlich verehrten Ahnen.[1] Nun werden aber bei den Israeliten sowohl als bei den Griechen und Römern keineswegs blofs die Ahnen im Familiengrabe beigesetzt, sondern sämtliche verstorbenen Familienmitglieder, auch Söhne und unverheiratete Töchter. Ja, die verwandtschaftlichen Grabgenossenschaften der Griechen beschränkten sich statt auf das Geschlecht auf wenige nahe verwandte Familien und schlossen nicht einmal, wie die γένη, die Descendenz in weiblicher Linie aus.[2] Dafs das auch bei den Israeliten so war, können wir freilich nicht beweisen, aber noch weniger das Gegenteil. So lassen sich also nicht einmal in dieser Sitte Spuren dafür beibringen, dafs der Ahnenkult einst die israelitische Familie geschaffen habe. Das Familiengrab ist vielmehr dazu da, die Vereinigung der verstorbenen Familienglieder auch über das Grab und den Tod hinaus zu bewahren, weil man sich vorstellt, dafs das gemeinsame Begräbnis auch ein Zusammen-

1) Dabei ruht im Hintergrunde der Gedanke, der ursprüngliche Begräbnisplatz für den Ahnen des Hauses sei das Innere des Hauses, wo der Herd steht. Dafs dies bei den Israeliten nicht so war, haben wir gesehen. Aber nach einer Notiz des Servius ad Aen. 5_{64}, 6_{152} sollen in Rom in alter Zeit die Toten beim Herde begraben worden sein, vgl. Marquardt-Mommsen VII², 360 Anm. 12; Rohde, Psyche 210 f., und bes. Fustel de Coulanges p. 30, und dadurch werde der Herd des Hauses der Mittelpunkt des häuslichen Ahnenkultus. Indessen die Notiz des Servius ist vielleicht aus der euhemeristischen Identifizierung der Laren und Penaten mit den Manen, den Geistern der Verstorbenen, hervorgegangen, vgl. Preller, Römische Mythologie ² 486, Anm. 2; sie schlägt allen ethnologischen und religionsgeschichtlichen Parallelen geradezu ins Gesicht und leidet auch an praktischer Undurchführbarkeit. Euripides verlegt in der Helena das Grabmal des Proteus vor den Eingang des Palastes, ein Sachverhalt, der bei Fustel de Coulanges verdunkelt ist. Jedenfalls hat in Israel dieser Brauch niemals geherrscht.

2) W. Dittenberger, Hermes XX, 1885, p. 4 Anm. 1; Johannes Toepffer, Attische Genealogie p. 283 f.

sein der Schatten in der Scheol (oder im Grabe) zur Folge haben werde. Dafs aber die Sitte des Familiengrabes überhaupt in Israel nicht sehr alt sein kann, zeigt die einfache Überlegung, dafs die Anlage grofser Grabgebäude für ein Nomadenvolk unthunlich ist. So haben denn noch heute einzelne Beduinenstämme zwar besondere Begräbnisplätze, aber es ist nicht einmal immer möglich, die Toten dorthin zu bringen. Und solche Begräbnisplätze gehören dem ganzen Stamm, nicht einer einzelnen Familie.[1]

In jedem einzelnen Punkte haben wir also die Behauptungen Stades in betreff der Entstehung der altisraelitischen Familie widerlegen können. Teils fanden wir, dafs die Parallelen zwischen der römisch-griechischen und der israelitischen Familienverfassung durch die Differenzen zwischen beiden aufgewogen wurden, teils zeigte sich, dafs die wirklich vorhandenen Parallelen keine Ableitung aus einem häuslichen Ahnenkultus zuliefsen. Wir haben endlich den tieferen Grund der zwischen den gräkoitalischen und den israelitischen Institutionen obwaltenden Differenzen darin aufgedeckt, dafs auf der Kulturstufe des vorprophetischen Israel die Vorbedingungen für die Ausbildung eines Ahnenkultus, wie er bei Griechen, Römern, Chinesen, Japanern herrschte, fehlten. Damit sind unsere Untersuchungen, soweit die Religion der altisraelitischen Familie in Betracht kommt, abgeschlossen. Wir haben zunächst ein positives Ergebnis zu verzeichnen: Schon in ziemlich alter Zeit war der Jahwismus mit seinen kultischen Formen auch in das häusliche Leben des Israeliten eingezogen. Auch der „niedere Hausbedarf", um mit J. Grimm zu reden, wurde durch diese Religion gedeckt. Sie ist also nicht nur der täuschende Firnis einer offiziellen Staatsreligion gewesen, unter dessen Hülle der Ahnenkult als die eigentliche Volksreligion fortgelebt hätte. Und wie könnte es anders sein? Wenn wirklich nur die Religion eine Macht im Leben sein kann, der die Herzen gehören, so mufs wahrlich der Glaube, der erst stark genug war, so disparate Elemente wie die israelitischen Stämme im Kampfe zusammenzuschweifsen, und der dann die schwerere Probe einer friedlichen Akklimatisierung unter einem

1) Doughty I, 305, 349, 448ff., 514, 618.

Volke mit überlegener Kultur bestanden hat, in den Herzen gewurzelt haben. Daneben stellen wir das negative Ergebnis, dafs sich von einer Familienreligion, in der die verstorbenen Ahnen als Götter verehrt worden wären, keine Spuren finden.

Wir könnten hiermit überhaupt unsere Untersuchungen beschliefsen, wären wir nicht auf den letzten Seiten schon über den Kreis des Hauses und der Familie hinaus auf die weitere Organisation des Stammes hingewiesen worden und hätte Stade nicht auch für diesen den Ahnenkultus als treibenden Faktor in Anspruch genommen. Dieser Frage müssen wir also noch eine Besprechung widmen.

Vierter Abschnitt.

Die Stämme und der Ahnenkultus.

(Stade GVJ I, 100—181, 395 ff., 446 ff; ders., Die Entstehung des Volkes Israel, in Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen, Giefsen 1899, p. 97—121; W. Nowack, Die Entstehung der altisraelitischen Religion, Strafsburg 1895; Ders., Lehrb. der hebr. Archäologie I, p. 300 ff., II, 1 ff.; Benzinger, Archäologie p. 70 ff., 292 ff., 364 ff.; Hugo Winckler, Geschichte Israels I; J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte; Eduard Meyer, GdA I, 48 ff. II; Erwin Rohde, Psyche, Freiburg 1894; Joh. Toepffer, Attische Genealogie, Berlin 1889; Die Handbücher von Mommsen und Marquardt, HklAW IV, die betr. Artikel in Roschers Mythol. Lexikon und bei Pauly-Wissowa; W. R. Smith, Kinship and Marriage in early Arabia; Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle 1889/90 etc.)

Die Benê Jisrael treten in den Anfängen ihrer Geschichte nach der Einwanderung in Palästina nicht als ein einheitliches Volk auf. Was unter diesem Namen zusammengefafst wird, ist vielmehr eine Anzahl von Stämmen, die zwar durch Rassenzusammengehörigkeit, Sprache und Religion verbunden sind, aber politisch von einander unabhängig ihre gesonderten Interessen selbständig vertreten. Jeder einzelne Stamm setzt sich für sich meist wieder aus Unterstämmen zusammen, die mehrere Geschlechter oder Clans unter sich befassen, Gliederungen, bei denen die einzelnen Teile naturgemäfs ihrer Kleinheit wegen näher auf einander angewiesen sind, als die gröfseren Stämme, die aber doch im ganzen völlig selbständige Bildungen darstellen. Das einzige Band, das solche äufserst lockeren Organismen vor dem völligen Zerfall bewahrt, ist das Bewufstsein

der Blutsverwandtschaft zwischen den verschiedenen Geschlechtern, Clans und Stämmen, das sie in Zeiten der Not zwingt, einander mit Gut und Blut beizustehen. Dies Bewufstsein gewinnt einen äufseren Ausdruck in der allgemeinen Annahme, dafs die sämtlichen Mitglieder eines Geschlechts oder Clans von einem Ahnherrn abstammen, dessen Namen das Geschlecht trägt, und dafs weiter die verschiedenen Geschlechtsahnen Abkömmlinge eines Mannes sind, nach dem sich der gesamte Stamm benennt. Diese Stammesverfassung, die das alte Israel mit seinen Vettern, den Edomitern, den alten Arabern, den heutigen Beduinen und anderen Völkern gemein hat, ist auf die Dauer mit sefshaftem Leben unverträglich. Israel mufs sie also aus einer der Ansiedlung der Stämme in Kanaan vorausgehenden nomadischen Periode mitgebracht haben, d. h. aus seinem Nomadenleben in den Steppen des Ostens und Südens. Diese Stammesverfassung ist demnach die älteste politische und soziale Organisation der israelitischen Stämme und reicht in eine vorgeschichtliche Zeit zurück. So ist es denn nicht zu verwundern, dafs Stade auch sie für den Ahnenkultus in Anspruch genommen hat. Das, was den israelitischen Stamm zusammenhält, das Band, welches die einzelnen Familien und Geschlechter umschlingt und sie davor bewahrt, in Atome zu zerfallen, das ist der gemeinsame Kult des Stammes und Geschlechts, der dem Ahnen der Gemeinschaft, nach dem sie sich als ihrem Heros eponymos zugleich benennt, dargebracht wird. Zwar mufs Stade zugeben, dafs aus der Überlieferung Israels allein diese Erkenntnis nicht mehr zu schöpfen ist.[1] „Volles Licht aber gewinnen wir hier durch eine Vergleichung dessen, was wir über das alte Hellas und Rom wissen.... Den Geschlechtern und Nomadenstämmen der alten Israeliten entsprechen die gentes der Italiker, die genē der alten Griechen, den Stämmen die Kurien und Phratrien. Gentes wie Kurien und Phratrien werden zusammengehalten je durch den gleichen Kult. Zur selben Gens gehören bei den Griechen wie bei den Römern alle diejenigen, welche sich um denselben Altar zur gleichen und gemeinsamen Verehrung derselben Gottheit versammeln. Die gentes haben eigene Gentilgötter, welche sich um die der betreffenden Gens nicht an-

1) GVJ I, 402.

gehörenden Menschen nicht kümmern.... Es ist Pflicht jedes Angehörigen einer Gens, an dem jährlichen Opferfest derselben teilzunehmen. Und zwar gilt der Kult der römischen und griechischen Gens dem als Heros verehrten Stammvater derselben, und der Altar des Heros befindet sich bei dem Grabe dieses Ahnen. Ist die Gens eine Kultgenossenschaft, so bedarf sie eines Priesters, der diesen Kult ausübt, und dieser ist zugleich das weltliche Haupt der Gens. Da alles Recht aus dem Kulte fliefst, so ist er ihr Richter, wie er ihr Führer im Kriege ist." „Ebenso aber haben die Kurien und Phratrien gleichen Kult: sie entstehen, indem verschiedene Gentes unter Beibehaltung ihrer Gentilkulte sich einem gemeinsamen Kulte unterstellen, eine und dieselbe Gottheit als Schirmherrn ihrer Vereinigung verehren." Ganz in derselben Weise haben wir uns also nach Stade auch die hebräischen Stämme und Geschlechter als Genossenschaften vorzustellen, die der gemeinsame Kult des Stammvaters vereinigt, nach dem sie sich nennen. Die Gestalten der Vätersage, Jakob-Israel, die Söhne Jakobs, Isaak und Abraham, die meisten Helden des Josua- und des Richterbuches sind solche Heroes eponymi von israelitischen Stämmen und Geschlechtern und als solche von ihren Nachkommen verehrt worden. Die Stätte solcher Verehrung aber waren ihre Gräber, und wenn noch in der späteren Überlieferung die Gräber eines Abraham, eines Joseph, der Debora, der Rahel u. a. mit Kultstätten in Verbindung stehen, so sind hier überall die Gräber als die ursprünglichen Heiligtümer der Stammheroen anzusehen, um die sich in vorprophetischer Zeit die Geschlechter zur Verehrung ihrer Ahnen zusammenfanden. Auf den Altären zu Sichem und Hebron wurde, ehe sie Altäre Jahwes wurden, den Ahnengeistern Joseph und Abraham geopfert.[1]

Diese Darstellung der vorjahwistischen Religion Israels als eines Stammahnenkultus bildet gleichsam den Abschlufs von Stades Anschauung über Israels animistische Vergangenheit. Aber die Vermutung, dafs die israelitischen Stämme ursprünglich ihre eponymen Heroen verehrt hätten, hat auch bei vielen anderen Gelehrten Anklang gefunden. Wir müssen ihr also noch eine Betrachtung widmen.

---

1) Stade, GVJ I, 451 unten.

Dabei wird der Gang der Untersuchung zunächst derselbe sein müssen, wie in dem vorigen Abschnitt. Denn auch hier beruht Stades Auffassung wesentlich auf den Ausführungen von Fustel de Coulanges, und die „zahlreichen, genauen und über jeden Verdacht erhabenen Angaben über die Einteilung der alten Bevölkerungen Italiens und Griechenlands in Stämme und Geschlechter", die nach Stade „für eine Ergründung der Bedeutung und Herkunft der israelitischen Stammesverfassung"[1] von so hohem Werte sind, schöpft Stade aus dem Werke des französischen Gelehrten. Freilich werden wir, um es gleich zu sagen, nachdem sich uns ähnliche Analogieschlüsse betreffs der altisraelitischen Familie schon einmal als irrig erwiesen haben, diesen neuen Behauptungen gegenüber von vornherein eine stark skeptische Neigung empfinden. Mufs sich schon das Hauswesen und das Familienleben ganz anders gestalten bei einem Volke, das seit Jahrhunderten auf seinem eigenen Grund und Boden fest angesessen ist, als bei Stämmen, die eben erst vom nomadisch schweifenden Leben zum Ackerbau übergehen, so gilt das natürlich nicht minder von den gröfseren sozialen Gliederungen. Sind doch einerseits die Möglichkeit, andererseits die Notwendigkeit, gröfsere Massen zu einem organischen Ganzen zusammenzufassen, bei Bauern- und bei Hirtenbevölkerung grundverschieden. Dazu kommt ein zweites Moment, das in den besonderen Verhältnissen der griechischen und römischen Stammesverfassung liegt. Es wird anerkannt, dafs sie uns in der Überlieferung nirgends mehr in einem Zustande ursprünglicher Reinheit entgegentritt. In Athen wie in Rom sind einerseits die alten Geschlechtsverbände durch neue künstliche Einteilungen durchkreuzt, andererseits stehen neben den wirklich alten Genossenschaften ähnliche Bildungen mit gleichen Zwecken aber ganz anderer Entstehung, d. h. die alte Geschlechterverfassung ist bereits auf dem Standpunkte einer sehr weit fortgeschrittenen Auflösung angekommen. Steht es aber so, dann ist es doch sehr zweifelhaft, ob man aus dem uns erkennbaren Reste die einstige Bedeutung der Institution in ihrem ganzen Umfange zurückerschliefsen kann. Konkret gesprochen, wenn in dem Bilde der Geschlechterverfassung, wie es uns die Über-

1) Stade, GVJ I, 397.

lieferung zeichnet, der Geschlechterkultus eine hervorragende Rolle spielt, so braucht es darum nicht immer so gewesen zu sein. Vielleicht ist dies der einzige Rest einer Menge alter Institutionen, die unter veränderten Verhältnissen fallen mufsten, während allein die Religion, gleichviel aus welchen Gründen, sich erhielt und der einzige Träger der alten Überlieferungen wurde.[1]

Unter diesen Umständen mufs es uns mit Mifstrauen erfüllen, wenn sich jemand durch Vergleiche mit den Zuständen in Hellas und Rom Belehrung über altisraelitische Verhältnisse verschaffen zu können glaubt. Wir werden also zunächst genau prüfen, ob wirklich Analogien zwischen griechisch-römischer und israelitischer Stammesverfassung vorhanden sind und ob sie uns das Recht geben, auf eine Gleichheit in den religiösen Institutionen zu schliefsen. Dann erst werden die Punkte einzeln besprochen werden können, in denen Stade solche Gleichheit behauptet.

Denken wir uns ein Haus in der italischen bezw. hellenischen Vorzeit nach Fustel de Coulanges' Darstellung, wie wir sie aus dem vorigen Abschnitt kennen, so waren nach den Geboten der alten Hausreligion die Söhne verpflichtet, dem Vater, nachdem er gestorben war, die schuldigen Ehren zu erweisen. Jedes Jahr vereinigte also die Wiederkehr seines Todestages die Söhne, die am heiligen Herde des Vaterhauses unter der Führung des ältesten Bruders vereinigt weiter als Familie zusammen lebten, am Grabe des Vaters zu gemeinsamer Opferfeier. Bald wachsen auch Enkel heran und werden als vollbürtige Mitglieder in die Teilnahme am gemeinsamen Kult aufgenommen. Nun sterben die Alten aus und jüngere Generationen treten an ihre Stelle, der Kreis der Familie erweitert sich immer mehr, so dafs sie sich längst nicht mehr mit dem alten Heim begnügen kann. Aber der Kult ist vom Vater auf den Sohn fortgeerbt, und wenn auch nach einer Reihe von Generationen der verwandtschaftliche Zusammenhang zwischen den verschiedenen

1) Den modernen Charakter der italischen Kultur und Geschichte betont Mommsen, Röm. Gesch. I, 145f. Vgl. Ed. Meyer, GdA II, 510. Auf Meyers Auffassung von der Entstehung des γένος, der gens, komme ich später noch einmal zurück; vgl. vorläufig p. 85 ff., 515 f.

Zweigen der Familie nicht mehr nachweisbar ist, so verbindet sie doch aufs engste der gemeinsame Kult, den sie noch immer alljährlich dem Vater der Urfamilie als ihrem Ahnherrn und dem Schutzgotte ihres Geschlechts an seinem Grabe darbringen, und der Familienname, der sich von ihm her auf alle Familienglieder vererbt hat. So entsteht nach Fustel de Coulanges eine römische gens, ein hellenisches γένος durch fortgesetzte Verzweigung einer Familie, die aber durch die Verehrung ihres Stammvaters zusammengehalten wird. Bei fortschreitender Kultur schliefsen sich mehrere solche Geschlechter unter Festhaltung ihres alten Familienkultus zu einer weiteren Gemeinschaft zusammen, es entstehen Kurien bezw. Phratrien, aus ihnen wieder Tribus, und zuletzt die Stadtgemeinde, der Staat; alle aber begründen ihre Gemeinschaft durch den Kult einer Gottheit, die ausschliefslich der betr. Kurie, Phratrie oder Tribus zugehört. Die gens also, auf der alle weitere Verfassungsbildung beruht, ist nichts anderes, als die erweiterte Familie.

Was ist nun dagegen ein israelitischer Stamm? Die hebräische Sprache hat zwei Worte für unser „Stamm", „Geschlecht": שֵׁבֶט und מִשְׁפָּחָה.[1] Die Überlieferung kennt ein Schema der Unterordnung beider Begriffe, das aus 1. Sa. X, 20f.[2] ersichtlich ist. Dort losen zum Behuf der Königswahl nach einander erst die Stämme (šebeṭ), dann die Geschlechter (mišpaḥā), dann die einzelnen Männer des von dem Lose getroffenen Geschlechts. Dasselbe Schema zeigt Jos. VII, 1 ff., nur dafs hier zwischen die mišpaḥā und die einzelnen Geschlechtsgenossen die בָּתִּים, d. h. Familien, Hausgenossenschaften eingeschoben werden. Dann zerfiele also nach dem späteren Schema das ganze Volk Israel in 12 Stämme, diese in eine bestimmte Anzahl von Clans, und diese wieder in eine Reihe von Familien. Indessen ein solcher Verfassungsorganismus, wie er etwa den Einteilungen in Phylen und Phratrien, Tribus und Kurien entspräche, hat in Israel nie bestanden. Werden doch selbst nach der späteren

1) Daneben in der späteren Sprache, gleichbedeutend mit ihnen, מַטֶּה und אֶלֶף, über welche vgl. Nowack, Arch. I, 301 Anm. 1 u. 2. Sie kommen hier nicht weiter in Betracht.

2) Den vollständigen Text v. 21 haben LXX.

genealogischen Theorie den verschiedenen Stämmen eine ganz verschiedene Anzahl von Clans zugeteilt, die sich dann womöglich noch einmal spalten, bis die unterste Stufe erreicht ist.[1] Wichtiger noch ist es, festzustellen, dafs die Grenzen zwischen Stämmen und Clans durchaus fliefsende sind. Es ist oft darauf hingewiesen worden, dafs Dan, den Jdc. XVIII, 1, Gen. XLIX, 16 als šebeṭ bezeichnet, Jdc. XIII, 2 mišpaḥa genannt wird, während Jdc. XVIII, 19 beide Ausdrücke gleichsam zur Auswahl stellt.[2] Im Deboraliede, Jdc. V, 14 ff., stehen Makhir und Gilead koordiniert mitten unter den Stämmen Ephraim, Benjamin, Sebulon, Issachar, Ruben. Jdc. XI, 29 stellt Gilead und Manasse, XII, 4 Gilead und Ephraim neben einander, und bei den Richtern Elon und Abdon wird Jdc. XII, 11 und 13 die Abstammung, das eine Mal von Sebulon, das andere Mal von Pireʿathon, angegeben. Das kann uns nicht wundern, wenn wir hören, dafs manche israelitischen Stämme zu Zeiten nicht gröfser waren, wie der Stamm Dan, dessen Stärke Jdc. XVII auf 600 Mann angegeben wird; wenn wir ferner hören, dafs Jephta mit seinen Gileaditen die Ephraimiten schlägt, und dafs der manassitische Clan Abieser als eine achtunggebietende, selbständige Macht auftritt, Jdc. VIII; wenn endlich Stämme, wie Kaleb, ihre einstige Selbständigkeit aufgeben und als Unterstamm in Juda eintreten, umgekehrt Ephraim und Manasse, die vor Zeiten jedenfalls einmal zu einem Stamm, Joseph, verbunden gewesen waren, in geschichtlicher Zeit Stämme für sich sind. Also ob Makhir und Abieser mišpaḥa heifsen, Ruben, Dan, Asser und andere šebeṭ, hängt von Zufälligkeiten ab. Ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen beiden nicht.

Was ist nun aber das Wesen eines Stammes oder Clans? Wir suchen die Antwort auf diese Frage, indem wir zunächst untersuchen, wie Stämme und Clans entstehen.[3] „Die Grundlage des

1) Vgl. die Stammbäume Judas und Manasses.

2) Sogar Juda heifst Jdc. XVII, 17 mišpaḥa. Zur Textänderung (vgl. Budde, KHC VII z. St.) sehe ich keinen Grund, vgl. unten S. 241 Anm. 1.

3) Vgl. hierzu aufser den im Texte citierten Stade, Nowack und Benzinger: Riehm Art. Stamm, Geschlecht, Vaterhaus HWB², besonders aber W. R. Smith, Kinship und Marriage in early Arabia, Cambridge 1885, Lectures² passim, A. H. Post, Die Geschlechtsgenossenschaft der Ur-

Stammes ist die Familie.... Durch Heiraten der Söhne erweitert sich die Familie, es bilden sich die Vaterhäuser.... Mehrere Vaterhäuser schliefsen sich zum Geschlecht zusammen" etc. So Nowack,[1] und Benzinger schreibt: „Auf dem Wege des Wachstums der Familien erweitert sich die Familie zum Geschlecht, dieses zum Stamm."[2] Letzterer warnt allerdings zugleich vor dem Irrtume, als beruhe die Entstehung des Stammes auf der natürlichen Vergröfserung der Familien, und mifst ebenso grofsen Wert den Momenten bei, die Stade als für die Stammesbildung besonders wichtig hervorhebt. Dieser nämlich betont nachdrücklich, dafs die von den Clans behauptete gemeinsame Abstammung eine Fiktion sei.[3] „Solche Geschlechter bilden sich vielmehr, indem sich um einen besonders tapferen und vermögenden Mann und seine Familie Versprengte und Flüchtlinge, sowie Leute, die es in ihrem bisherigen Stamme nicht vorwärts gebracht haben,... versammeln. Jener Mann wird ihr Häuptling,... im Kriege ist er Anführer und Vorkämpfer, im Frieden sorgt er für die Sicherheit der Herden derer, die sich ihm angeschlossen haben...." Ein Beispiel solcher Stammesbildung zeige uns die Schar, die sich um David sammelt und die mit ihm bei Qe'ila und Ziqlag haust. Auch auf das Beispiel Jephtas, Jdc. XI, 3 hätte er verweisen können. Die Ähnlichkeit der beiden Fälle zeigt, dafs so etwas öfter vorkam.

Nun ist es wohl möglich, dafs aus solchen Bildungen im Laufe der Zeit auch Clans entstehen konnten, vorausgesetzt, dafs durch feste Ansiedlung eine Konsolidierung der unstäten und Zusammenschweifsung der disparaten Elemente herbeigeführt wird — den Beweis dafür kann Stade auch nicht erbringen. Und wenn man einig darüber ist, dafs die Stammesverfassung die dem Nomadenleben eigentümliche ist und auch in Israel in die Zeit vor der Ansiedlung zurückreicht, so liegt darin schon, dafs ihr ur-

---

zeit etc., Bausteine etc. u. a. Über arabische Stammverfassung s. Goldziher, Muhammedanische Studien I, passim, Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby 93 ff., 228 ff.

1) Arch. I, 300.
2) Benzinger, Arch. 292.
3) GVJ I, 397.
4) Ibidem 398.

sprüngliches Wesen auf anderen Grundlagen als den von Stade gezeichneten beruhen mufs. Stade selbst gesteht dies indirekt zu, wenn er einen Unterschied in der Stammbildung in Israel gegenüber der der Beduinen konstatiert. „Die Bildung neuer Geschlechter knüpft sich an die Niederlassung eines Mannes mit seiner Familie oder seines Geschlechts an einem bestimmten Orte, woraus sich der Umstand erklärt, dafs so viele Städte die Namen von Geschlechtern tragen."[1] Mindestens ebenso oft aber findet auch das umgekehrte statt, dafs in späteren Genealogieen Namen von Ortschaften gleichwertig neben Clans aufgeführt werden,[2] und darin zeigt es sich ganz deutlich, dafs der von Stade hervorgehobene Unterschied auf einer Umwälzung beruht, die die Ansiedlung der bisher nomadischen Hebräer in ihren Stammesverhältnissen hervorgerufen hat. Diese Veränderung mufste naturgemäfs eintreten, seit die israelitischen Geschlechter in ihrer neuen Heimat feste Wohnsitze zu gründen begannen. Neben der Stammesbrüderschaft, die bisher ausschlaggebend gewesen war, machte sich nun mit einemmale die Gemeinschaft geltend, die durch das Beieinanderwohnen entsteht. Wohl tragen die neu entstandenen lokalen Verbindungen die alten Bezeichnungen, setzen die alten Stammestraditionen fort oder fingieren einen Ersatz und haben kein Bewufstsein davon, dafs diese auf den neuen Zustand nicht mehr passen; aber das Wesen der Clanverfassung mufs dadurch doch alteriert werden. Wollen wir diese in ihrer ursprünglichen Art kennen lernen, so müssen wir sie uns zu rekonstruieren suchen, wie sie etwa zur Zeit der Einwanderung gestaltet war. Denn aus diesem Zustand stammen alle alten Traditionen, auf ihn mufs auch zurückgehen, was es von alter Stammesreligion in Israel etwa später gegeben hat. Unter nomadischen Zuständen aber ist eine Stammesbildung in der Weise wie sie Stade schildert, nur als Ausnahme denkbar. Denn es bliebe ein Rätsel, wie in einer so zusammengewürfelten Gesellschaft erstmalig der Gedanke einer gemeinsamen Abstammung der Clangenossen entstehen und das Funda-

1) GVJ I, 498. Beispiele für letztere Erscheinung Nowack, Arch. I, 149.

2) Eines der älteren Beispiele ist Sekhem b. Hamor, Gen. XXXIV.

ment der geschlechtsgenossenschaftlichen Organisation werden konnte. Bei den Beduinen wird dem Stammfremden wohl noch nach Jahrzehnten einmal seine fremde Abstammung wieder vorgehalten,[1] und ein eifersüchtiger Stolz wacht über der Reinerhaltung des Geschlechts. In den Scharen, die sich um David und Jephta sammelten, konnte wohl durch Analogiebildung nach geraumer Zeit die Fiktion einer gemeinsamen Abstammung entstehen, weil Blutsverwandtschaft zum Wesen eines Clans gehörte. Dieser Gedanke selbst aber kann nur einer Zeit angehören, wo die Bildung der Clans irgendwie dieser Voraussetzung entsprach.

Da bietet sich nun scheinbar die Nowacksche Auffassung als die einfachste Erklärung dar: In der Familie ist durch wirkliche Abstammung die Idee der Blutsverwandtschaft ursprünglich erzeugt und bei der, sei es natürlichen, sei es künstlichen Erweiterung zum Clan teilweise durch Fiktion auf diesen übertragen worden. Auf diese sehr weit verbreitete Ansicht kommt auch Stades Auffassung letztlich hinaus. Aber sie ist unmöglich; denn indem sie den Clan aus der Familie, die mišpaḥa aus dem beth abh entstehen läfst, sieht sie letzteres als die ursprüngliche Gesellschaftsform des menschlichen Zusammenlebens an. Aber im Daseinskampfe des Nomadenlebens ist die Einzelfamilie wirtschaftlich und militärisch zu schwach, um allein auf sich selbst zu stehen. Sie bedarf, wie man es noch heute an den Beduinen sehen kann, notwendig des Rückhalts an einer gröfseren Gemeinschaft. Dagegen ist der Clan eben die den Bedürfnissen des Nomadenlebens entsprechende Organisation. Ferner haben wir bereits früher gesehen, welche Mannigfaltigkeit in den Formen der Ehe und damit der Familienverfassung bei den alten Hebräern und den ihnen verwandten Völkern bestanden haben mufs. Bei matriarchalischen Zuständen können sich aber unmöglich gröfsere Familienverbände wie die hebräischen bâttim bilden.[2] Andererseits ist ohne das Bestehen

1) Vgl. Wetzsteins Bericht über den alten Erzähler bei den Aneza, ZDMG XXII, 72f.

2) Dieser Erkenntnis giebt auch Stade S. 408 Anm. 1 Ausdruck, wenn er meint, nur bei Vererbung in männlicher Linie könne Stammbildung stattfinden. Das wäre allerdings unmöglich — wenn der Stamm aus der Familie

der Clanverfassung auch kein Matriarchat denkbar. Uralte Sitten, wie Exogamie und Endogamie, weisen auf Clanunterschiede hin. Diese müssen also in früher Zeit schon bestanden haben. Dafs vollends eine Auffassung von der Entwicklung der Ehe, wie sie oben S. 207f. skizziert worden ist, die Familie nicht als ursprüngliche Gesellschaftsform gelten läfst, braucht nicht ausgeführt zu werden. Nun soll ja nicht bestritten werden, dafs unter der Herrschaft des Clansystems auch mehrere einzelne Familien[1] (die aber alle von verschiedener Abstammung wären!) sich einmal zu einem Clan haben zusammenschliefsen können. Aber nimmermehr ist der Clan als solcher aus der Familie hervorgegangen. Das zeigt seine rechtliche Organisation, wie sie noch heute bei nomadischen Araberstämmen gilt und auch für die älteste Zeit wohl vorausgesetzt werden darf. Die oberste Instanz innerhalb eines Stammes ist nicht ein patriarchalisch regierender Fürst oder eine Versammlung von Geschlechtshäuptern, sondern die Gesamtheit der Clangenossen. Jene sind nur Mandatare und Berater, die durch ihre Erfahrung und Weisheit und durch die Bedeutung ihrer Familie Ansehen besitzen, keine Regenten. Auch geht im Kriege die Führung auf einen besonders dazu bestellten Mann über. Befehle nimmt auch der ärmste Araber von niemand an; nur durch seine Verwandten kann er zu etwas bewogen werden. Daher bekommen Streitigkeiten ausschliefslich civilrechtlichen Charakter; der Friede innerhalb der Gemeinschaft wird durch das Gegengewicht der Stärke der verschiedenen Familiencorps aufrecht erhalten. Darin liegt es, dafs jeder erwachsene Mann als gleichberechtigtes Clanmitglied gelten mufs.[2] Eine solche Verfassung ruht nicht auf dem patriarchalisch organisierten בית אב. Sie ist ja viel primitiver und ursprünglicher.

Wenn nun aber der Clan offenbar nicht aus der Familie entstanden sein kann, sondern diese sich erst später ihre festen, rechtlichen Formen gebildet haben mufs, — wie ist dann die Entstehung der Stammesverfassung zu denken? Die Antwort ist nicht schwer

---

erwüchse. Dafs es aber überhaupt Stammbildung mit weiblichem Erbrecht geben kann, zeigen die Indianer und die Malaien.

1) In dem uns geläufigen Sinne einer Gemeinschaft, deren gemeinsame Abstammung von einem Grofsvater oder Urgrofsvater feststeht.

2) Burckhardt, Bemerkungen 93 ff., 228 ff.

zu finden, denn sie wird uns durch die Geschichte der israelitischen Stämme und durch das Stammesleben der Beduinen gegeben: Stämme und Clans sind ursprünglich immer nur wieder aus Stämmen und Clans entstanden, und die Bildung der ganzen bunten, kaum entwirrbaren sozialen Organisation, welche die israelitische und arabische Stammesverfassung repräsentiert, ist auf zwei sehr einfache Vorgänge zurückzuführen: einerseits Spaltung, andererseits Zusammenschluſs von Clans. Dazu kommt dann noch in zweiter Linie das Institut der Schutzbürgerschaft, die Stammfremden, einzelnen Leuten oder ganzen Familien, gewährt werden kann, die ihre Heimat verlassen muſsten. Durch natürlichen Zuwachs an Kopfzahl, Reichtum, Macht kommt etwa ein Clan vor anderen empor; diese schlieſsen sich an ihn an, gehen wohl gar in ihm auf, und so bildet sich ein Stamm, auf den sich der Anspruch überträgt, daſs alle Stammesgenossen Blutsverwandte seien. Neue Clans schlieſsen sich diesem Stamme an, andere spalten sich wieder ab und bilden einen neuen Stamm. Bei dem wiederholen sich dieselben Vorgänge. Beispiele liefert die israelitische Geschichte in der Bildung des Stammes Juda und der Spaltung von Joseph in Ephraim und Manasse, wobei übrigens zu bemerken ist, daſs auch Manasse eigentlich zwei Stämme umfaſst. Das Wachsen eines Stammes veranschaulicht Ephraim, das allmähliche Verschwinden Ruben, den völligen Untergang Simeon und Levi. Die simeonitischen Geschlechter scheinen sich später zum Stamme Juda gerechnet zu haben. Dagegen haben die zersprengten Teile des Stammes Levi bald hier bald dort in den Gebieten der anderen Stämme gehaust und liefern uns Beispiele der Schutzbürgerschaft in der alten Zeit, Jdc. XVII f. und XIX.[1] Der Ausdruck „Levit vom Stamme Juda“,

1) Diese Auffassung steht im Widerspruch mit der herrschenden Ansicht, „Levit“ sei in diesen Stücken Berufsname und soviel wie „Priester“. „Leviten“ hätten zunächst Moses' Nachkommen geheiſsen, da er nach der Tradition dem Stamme Levi angehört habe. Allmählich hätten sich alle Priester daran gewöhnt, sich Leviten zu nennen, und daraus sei dann der jüdische Priesterstamm Levi geworden. Nach anderen ist לוי sogar erst von der Bedeutung „Priester“ aus Stammname geworden. S. Baudissin, Gesch. des alttest. Priestertums 68 ff., Moore, Judges p. 384 und die dort angeführte Literatur. Es ist aber unbeweisbar, daſs לוי Jdc. XVII, 7

Jdc. XVII, 7, findet darin seine Erklärung.[1] Wenn wir aber auf diese Weise die Entstehung der israelitischen Stammesverfassung richtig erklärt haben, so müssen Stämme, Geschlechter und Clans, wenn sie auch in der Gröfse ganz verschieden sein können, doch in ihrem Wesen, ihren Ordnungen und Gesetzen Gebilde von völlig gleichartiger Struktur sein. Denn wenn ein Clan sich vermehrt

---

„Priester" bedeute (vgl. dagegen v. 13 und s. Budde, KHC VII, z. St.). Vollends an dem Leviten Jdc. XIX ff. ist gar nichts priesterliches — Priester kann in alter Zeit doch auch nur sein, wer an einem bestimmten Heiligtum ist — und Gen. XLIX ist Levi ein Stamm wie die anderen auch. Bei dem, was hier über ihn gesagt wird, kann man nicht für möglich halten, dafs Levi für den Verfasser durch eine besondere geistliche Würde ausgezeichnet gewesen sei, freilich noch weniger, dafs er immer besonders für Jahwes Ehre eingetreten sei (Sellin, Beiträge II, 1 p. 115), abgesehen davon, dafs ein „Priesterstamm" (Baudissin p. 72) für so alte Zeit ein Unding ist. Betrachtet man Jdc. XVII und XIX auf dem Hintergrunde von Gen. XLIX, 5 ff., so erscheint es einem ganz natürlich, dafs man es in beiden Erzählungen mit versprengten Gliedern des alten politischen Stammes Levi zu thun hat, die als gerîm in der Fremde leben. Ich würde sogar nicht anstehen, die Namenlosigkeit der Männer in Jdc. XVII und XIX, statt für einen Beweis später Entstehung der Geschichte, für ein Zeichen anzusehen, dafs solche wandernden Leviten in alter Zeit nichts seltenes waren. Nur etwas ist bei diesen als gerîm lebenden Leviten auffällig: sie bewahren ihre Stammeszugehörigkeit, während die anderen Stammtrümmer in den Clans aufzugehen pflegen, denen sie sich anschliefsen. Das aber wird eben darin seinen Grund haben, weshalb man in den anderen Stämmen gern Leviten zu Priestern nahm, Jdc. XVII, 10. Und dies that man, nicht weil so viel Kenntnisse dazu gehörten, dafs nicht jeder hätte Priester werden können, vgl. dagegen v. 5; auch nicht weil ein Levit eo ipso Priester gewesen wäre, das ist undenkbar; — sondern weil der Stamm Levi, wohlgemerkt der politische Stamm Levi in einer besonderen Beziehung zum Jahwekultus stand. Jdc. XVII, 13 ist ganz ungezwungen in diesem Sinne zu verstehen. Die historische Anknüpfung dafür ist durch die Person Moses gegeben, die historische Möglichkeit eines besonderen Jahwekultus bei einem Stamme wird sich nicht bestreiten lassen. Ex. XXXII und Dt. XXXII aber haben Levi, wie mir scheint, schon bestimmt als einen Stamm von Priestern im Auge. Das hat Sellin l. c. 114—121 bei seinen kühnen Kombinationen, die aber auch manches feine enthalten, unbeachtet gelassen.

1) Man kann ihn meines Erachtens weder als Glosse noch als Textkorrektur (Budde, KHC VII z. St.) erklären, denn was hätte sich ein Jude jemals unter einem Leviten aus d. St. Juda denken sollen? Dafs מִמִּשְׁפָּחוֹת „durchaus auf Abstammung gehe", ist zu viel behauptet.

und selbständiger Stamm wird, oder umgekehrt, wenn er von einstiger Gröfse und Macht herabsinkt und ein kleiner Clan wird, so liegt doch darin nichts, was eine Veränderung der Grundlagen der Clanverfassung herbeiführen könnte. Diese Erwartung aber wird thatsächlich durch die altisraelitischen Zustände erfüllt. Wir haben ja bereits oben die Beobachtung gemacht, dafs die Grenzen zwischen Stämmen und Clans fliefsende sind und dafs zwischen beiden Organisationen keine Unterschiede gemacht werden. Das hat also diesen Grund, dafs der gröfste Stamm und der kleinste Clan völlig homogene Gebilde sind. Darum gebraucht David 2. Sa. XIX, 13 dem ganzen Stamme Juda gegenüber dieselbe Anrede wie v. 15 gegenüber seinem Schwestersohn Amasa, dieselbe, mit der auch Abimelech Jdc. IX, 2 die Hilfe des Clans seiner Mutter in Anspruch nimmt. Man kann nun theoretisch den Prozefs dieser Stammbildung bis zu seinen Anfängen zurückverfolgen und wird dann als Ausgangspunkt der Entwicklung eine Anzahl einfacher, kleiner, gesonderter Clans konstituieren, in denen bereits dieselben Ordnungen und Sitten herrschen, die in der entwickelten Stammesgliederung mafsgebend sind. Das ist natürlich Konstruktion, die nur theoretisch vollziehbar ist. Aber sie hat für uns den Wert, uns klar zu machen, dafs es eine ältere soziale Organisation, aus der der Clan erwachsen wäre, nicht giebt. Der Clan ist die primitive Form des Gemeinschaftslebens der semitischen Völker wie überhaupt der Menschheit auf der nomadischen Kulturstufe. Auf diesem Clan, nicht auf der Familie, ruhen die gesamten ältesten Sitten und Institutionen der semitischen Völker, und so auch der Hebräer. Denn für den Clan ist der Gedanke der Blutsbrüderschaft konstitutiv, der die Solidarität der Geschlechtsgenossen begründet und verlangt, dafs jeder Blutsfreund unbedingt für jeden anderen gegen jeden dritten eintrete, der nicht demselben Clan angehört. Diese Idee der Blutsverwandtschaft ist aber älter als die der gemeinsamen Abstammung. Das geht daraus hervor, dafs der uralte, zwar nicht im A. T. nachweisbare, aber noch heute vielfach bei Arabern und anderen Völkern übliche Ritus für die Aufnahme stammfremder Leute in den Clan nicht in einem Adoptionsakt, sondern in gemeinsamem Blutgenufs oder in der Übertragung von Blut auf

den Aufzunehmenden besteht.[1] Dafs diese Ceremonie ursprünglich auch den Israeliten nicht fremd war, macht Ex. XXIV, 8 sehr wahrscheinlich (W. R. Smith). Adoption behufs Aufnahme in den Clan kommt im A. T. nicht vor. Zu demselben Resultate führt uns die Forderung der Blutrache, die zu dem ältesten Bestande an Sitten und Gesetzen in Israel gehört. Es liegt in der Natur der Sache und steht aufserdem geschichtlich fest, dafs bei fortschreitender Entwicklung eine Milderung dieser Sitte einzutreten pflegt, derart, dafs der Kreis sowohl der zur Blutrache berechtigten Angehörigen des Getöteten als der für das vergossene Blut mit ihrem Leben haftenden Verwandten des Mörders immer mehr eingeschränkt wird. So finden wir bei den Beduinen eine Begrenzung auf das vierte Glied,[2] bei den Israeliten wird nach späterer Sitte und nach dem Gesetz die Blutrache nur an dem Mörder selbst vollzogen, Dt. XXIV, 16, 2. Rg. XIV, 6. Aber eigentlich sind die Kreise, die bei der Blutrache in Betracht kommen, viel weiter, Gen. IV, 14, 23,[3] 2. Sa. XIV, 7, XXI, 3ff., auch bei den Beduinen,[4] und umfassen sämtliche Clangenossen des Getöteten und des Mörders. Dies mufs dann aber die ursprüngliche Form der Sitte sein, weil eine Erweiterung von der Familie auf den Clan nicht denkbar ist.[5]

Unter dem Gesichtspunkte des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Stammbildung und Familienverfassung scheint es mir hoch bedeutsam, dafs 1. Sa. X, 21 in der Reihenfolge des Losens, wie oben bemerkt wurde, auf die mišpaḥa direkt die gebarim, die einzelnen Clangenossen folgen.[6] In der That macht es für das Wesen

---

1) Ein Beispiel bei Wetzstein, ZDMG, XXII, 101. Vgl. W. R. Smith, Kinship 47ff., Lectures[2] p. 314 ff., 479ff. und die dort angeführten Beispiele und Literatur.

2) Über die Blutrache bei den Beduinen s. Burckhardt 121ff., 253ff.

3) S. darüber Stade, „Das Kainszeichen", ZAW XIV, 1894, 250ff. = Ausgew. akad. Reden und Abhdlg., 1899 p. 229—273, s. bes. 255, 258f.

4) Burckhardt 253ff.

5) W. R. Smith, Kinship p. 3; Ders., Lectures[2], Register unter Blood-Revenge; A. H. Post.

6) Auch Jos. VII, 17 LXX BA, wo der MT in Unordnung ist, fehlen die οἶκοι, während sie v. 14f. in Übereinstimmung mit dem MT stehen. Auch die Genealogie v. 18 ist bei B gegen MT stark gekürzt, ist dafür aber v. 1 vollständig gleich MT zu finden. Nun ist, wie es auch sonst oft vorkommt,

eines Clans nichts aus, ob seine Mitglieder in Familien vereinigt sind oder nicht, denn jeder erwachsene Mann gilt für den Clan gleich viel. Den späteren Verhältnissen entspricht es allerdings mehr, wenn die Vaterhäuser dazwischen eingeschoben werden. Diese umfassen die wirkliche Nachkommenschaft eines gemeinsamen Vorfahren; denn beth David, beth Jehu bedeutet sämtliche wirklich von diesen Königen abstammenden Personen. Aber dafs das eine andere Gemeinschaft ist, als der Clan, davon zeigt sich sogar noch im späten Sprachgebrauch ein Nachklang. Bekanntlich wird in der gehobenen Diktion oft der Ausdruck „Haus" auf ein ganzes Volk angewendet: „Haus Israel", „Haus Jakob", „Haus Juda" begegnet häufig bei den Propheten, aufserdem Am. VII, 17 „Haus Jiṣḥaqs", Ob. 10 „Haus Edoms". Niemals aber wird ein wirklicher Stamm, Clan oder Geschlecht als „Haus" bezeichnet. Dagegen spricht die Verbindung „Haus Juda" nicht; denn seit der Zeit des geteilten Reiches gilt Juda kaum noch als Stamm, sondern im Gegensatz zu dem Nordreich Israel als Volk, wie Edom und Moab Völker sind. Wenn wir nicht selten die Verbindung beth Josef finden, so ist dies das sicherste Zeichen, dafs Joseph nicht mehr als Stammeseinheit empfunden wurde. Nie heifst Joseph šebeṭ oder mišpaḥa! Mit dem „Haus Levi" Sach. XII, 13 und Ps. CXXXV, 19 (an letzterer Stelle übrigens בית הַלֵּוִי!) sind die Leviten gemeint, nicht der Stamm Levi. Zu dem gehört ja auch das Haus Aarons. Nur zwei Ausnahmen von dieser Regel giebt es im MT, und die werden durch die Versionen beseitigt. Jdc. X, 9 hat LXX B *και προς Εφραιμ*, Vulg. et Ephraim für MT ובבית אʾ (LXX A, Luc. *και εν τω οικω E.*) und 1. Rg. XV, 27 LXX schiebt zwischen לבית und ישׂשכר den Namen der Familie ein, der Baʿša zugehörte. Niemand wird glauben wollen, dafs ein so durchgehender Sprachgebrauch rein auf Zufall beruhe. Wenn er aber einen Grund haben mufs, so bietet sich die oben gegebene Erklärung als die natürlichste dar, und bestätigt dann aufs schönste unsere Auffassung über das ursprüngliche Verhältnis der Clanverfassung zu der der Familie.

---

die Genealogie ʿAchans im MT gewifs aufgefüllt, denn Karmi und Zabdi sind keine Stammnamen, sondern von solchen abgeleitete gentilicia. Aber auch B hat *Χαρμι*, es mufs also, da v. 14 *και οἴκους* steht, als sehr zweifelhaft bezeichnet werden, dafs der Text v. 17 ursprünglich ist.

Nur eine Frage drängt sich diesen Resultaten gegenüber noch auf: Wie entsteht die Vorstellung der Blutsverwandtschaft aller zu demselben Clan gehörigen Menschen, wenn sie nicht aus gemeinsamer Abstammung abgeleitet werden kann?[1] Da ist zunächst zu bemerken, dafs eine solche Frage nicht mehr in das Gebiet der hebräischen Archäologie, sondern in das der Anthropologie gehört. Denn die Entstehung des Clans reicht in die Urzeit zurück. Es ist daher nicht mehr unsere Sache, uns hierauf einzulassen. Nur eine Beantwortung jener Frage interessiert uns hier näher, weil sie auch von Stade für seine Anschauung vom Ahnenkult verwertet worden ist: die Totemismushypothese.[2]

Die bisherige Anschauung über den Totemismus war etwa folgende: Es ist eine besonders bei Indianern und Australiern beobachtete Erscheinung, dafs zwischen bestimmten Gruppen von Menschen und bestimmten Gattungen von Naturgegenständen, besonders Tieren und Pflanzen, die deren Totems genannt werden, nahe Beziehungen eigentümlicher Art angenommen werden, derart, dafs sich die Menschen als untereinander und mit den Tieren oder Pflanzen verwandt betrachten, sich nach ihnen nennen, sie nicht töten und nicht essen, sie besonders verehren und auch wohl behaupten, von ihnen abzustammen. Daher findet man bei den Indianern, dafs ganze Stämme sich „Wölfe“ oder „Bären“ nennen und dann die Wölfe bezw. die Bären als mit ihnen blutsverwandte Geschöpfe behandeln. In den so gearteten Clans pflegt übrigens strenge Exogamie und weibliche Erbfolge zu herrschen. Nun haben J. F. McLennan, W. R. Smith und F. B. Jevons, gestützt auf die Thatsache, dafs ähnliche Züge, wie Benennung von Stämmen nach

1) Dafür, dafs das in der That nicht möglich ist, liefert einen sehr merkwürdigen Beitrag J. G. Frazer in dem gleich zu citierenden Aufsatze in The Fortnightly Rev. Apr. 1899, p. 649.

2) Stade GVJ I, 407 ff. Vgl. darüber W. R. Smith JPh IX, 1880, p. 75 ff., Kinship and Marriage in early Arabia Cambridge 1885, dazu Nöldeke und Lagarde s. o. S. 202 Anm 1. Ders. Lectures[2], s. d. Register; J. G. Frazer, Totemism, Edinburgh 1887, u. Enc. Brit. Art. „Totemism“; J. Jacobs, Are there Totem Clans in the O. T., The Archaeol. Rev. III 1889, p. 145 ff. F. B. Jevons, Introduction etc.; L. Marillier, La place du totémisme dans l'évolution religieuse, RHR XXXVI u. XXXVII; J. G. Frazer, The origin of Totemism, The Fortn. Rev. April/Mai 1899, p. 647 ff., 835 ff.

Tieren und Pflanzen, Tierdienst und Baumverehrung, Exogamie und Matriarchat auch sonst in der Völkerwelt häufig zu finden sind, die These zu begründen gesucht, der Totemismus sei überhaupt eine Durchgangsstufe der allgemeinen menschlichen Entwicklung in Kultur und Religion, und W. R. Smith hat speziell bei den Semiten das Vorkommen von Tiernamen in Stämmen, die Speiseverbote, das Matriarchat und nicht zuletzt das gesamte Opferwesen aus dem Totemismus abgeleitet. Stade hat gleich nach dem Erscheinen des ersten Aufsatzes von Smith dessen Gedanken aufgenommen und den Totemismus als Charakteristikum animistischer Völker mit in seinem Indicienbeweis für den altisraelitischen Ahnenkult verwertet. Aber Smith' Anschauung hat in Bezug auf Araber und Hebräer von Nöldeke, Wellhausen, de Lagarde lebhaften Widerspruch erfahren, und L. Marillier zeigt gegenüber F. B. Jevons' noch über W. R. Smith hinausgehender Theorie, dafs sehr viele der auf Totemismus zurückgeführten Erscheinungen, wie Tierverehrung u. dgl. dabei teils falsch aufgefafst werden, teils eine andere Erklärung zulassen. Ganz neuerdings ist nun die Frage durch Entdeckungen zweier englischer Gelehrten in ein ganz neues Stadium gerückt worden, indem ihre Forschungsergebnisse die bisherige Anschauung über den Totemismus grofsenteils als unhaltbar erscheinen lassen. Denn nun soll nach Frazers Darstellung die Beziehung zwischen einem Clan und seinem Totem ursprünglich gerade darin liegen, dafs dies für jenen die Hauptnahrung bildet und dafs der Clan auf magische Weise für die Vermehrung des Totem zu sorgen hat. Unter solchen Umständen wird man zunächst abzuwarten haben, wie sich das Bild der totemistischen Kulturstufe nach Auseinandersetzung mit der alten Anschauung neu gestalten wird. Erst dann kann von neuem an die Untersuchung herangetreten werden, ob auch bei den Semiten ein ursprünglicher Totemismus anzunehmen ist. Was man bis jetzt bei den Hebräern als Spuren desselben angesprochen hat, besteht in einigen wenigen Stammnamen, die von Tieren abgeleitet sind, wozu dann die Speiseverbote hinzugenommen werden. Ist diese Kombination schon durch den Nachweis von J. Jacobs, dafs nicht nur die Tiernamen unter den hebräischen Stammnamen selten sind, sondern dafs ebenso viele reine als unreine Tiere darunter vorkommen, erschüttert worden,

so wird nun auch die, schon von Marillier bekämpfte, Ableitung der Speiseverbote aus der Verschmelzung von Totemclans durch die neue Entdeckung hinfällig.[1] Aber wie es hiermit auch stehen mag, es ist jedenfalls schief, wenn Stade den Totemismus als eine primitive Anschauung über die Abstammung der Menschen ansehen zu dürfen glaubt und in dem Verhältnis des Clans zu seinem Totem eine Verehrung der Ahnengeister oder gar des Stammahnen erblickt. Damit hat der Totemismus gar nichts zu thun.[2]

Nach unserer bisherigen Untersuchung wäre es also der auf dem Prinzip der Blutsverwandtschaft beruhende Clan, der den sozialen Organisationen der Griechen und Römer entsprechen müfste, wenn Stade mit seinem Analogieschlufs im Rechte wäre. Denn auf dem Clan ruht die Verfassung, die jene hebräischen Stämme gehabt haben müssen, die über den Jordan in Palästina einwanderten. Indessen der Vergleich wird zeigen, wie berechtigt das Mifstrauen war, das sich gleich gegen eine solche Konstruktion erhob.[3] Stade erklärt (p. 402), „den Geschlechtern und Nomadenstämmen der Israeliten entsprechen die gentes der Italiker, die γένη der alten Griechen, den Stämmen die Kurien und Phratrien.“ An die Tribus und Phylen denkt er nicht. Sie bilden allerdings nirgends selbständige Ver-

1) Vgl. Frazer l. c., bes. p. 848 ff.

2) Zu welchen Mifsverständnissen Stades Ausdrücke bei Solchen Anlafs geben können, die sich nicht selbst mit den Dingen haben beschäftigen können, kann man bei G. Kerber p. 71 gewahr werden. Der redet dort von einem „Ahnenkult in Form des Totemismus“, und denkt sich darunter „jene Sitte, dafs ein Geschlecht oder Stamm sich von dem Tiere, nach dem es sich nennt, ableitet und dies Tier als seinen Ahn göttlich verehrt“. Weiter spricht er von einer „der Verehrung des Heros Eponymos bei Griechen und Römern ganz entsprechende(n) Verehrung des Totems“. Man vergleiche dazu Stade GVJ I, 408 (von Kerber nicht citiert).

3) Vgl. zum Folgenden: Mommsen, de collegiis et sodaliciis Romanorum, Kiel 1843; ders. Röm. Gesch. p. 62 ff.; Staatsrecht III², 1 ff. (= Marquardt-Mommsen III); Marquardt, Staatsverwaltung III² (= M.-M. VI) 129 ff.; Ed. Meyer GdA II, 79—92, 294—329, 510 ff.; Busolt in HklAW IV, 1, 1. H., p. 17 ff., 125 ff., 158 ff.; Schiller u. Voigt HklAW IV, 2; W. Dittenberger in Hermes XX, p. 1 ff.; Johs. Toepffer, Attische Genealogie, Berlin 1889; H. Usener, Götternamen, Bonn 1896; Artikel in Paulys Real-Encyklopädie etc.

bände, sondern sind immer nur Teile der Gesamtheit, weshalb denn auch z. B. überall, wo Ionier oder Dorier wohnen, dieselben ionischen bezw. dorischen Phylen vorhanden sind, ebenso wie die römische Teilung in drei Tribus bei vielen italischen Städten wiederkehrt. Aber höchst wahrscheinlich beruhen diese Verbände doch ursprünglich auf Blutsverwandtschaft. Was nun die Kurien und Phratrien anbetrifft, so sind diese in historischer Zeit nichts weniger als Geschlechtsgenossenschaften, die auf Blutsverwandschaft beruhen. Die Kurien erscheinen vielmehr als die unterste Stufe im Verfassungsorganismus der latinischen Gemeinden, die durch eine schematische Einteilung der Tribus in zehn Teile geschaffen ist. Sie tragen lokale Namen. Wenn sie dabei auch einen gemeinsamen Kultus haben, so ist das doch nichts, was sie besonders auszeichnete. Denn alle Verbände in Rom, welcher Art sie auch sein mögen, selbst Berufsgenossenschaften, einigen sich auch in der Verehrung einer besonderen Gottheit. Die Phratrien sind in späterer Zeit in Athen die Grundlagen des bürgerlichen Lebens. In diesem späteren Zustande entsprechen Kurien und Phratrien also keineswegs den hebräischen Stämmen. Allerdings ist es wenigstens für die Phratrien zu erweisen, dafs ihre ursprüngliche Bedeutung viel weiter gegangen sein mufs und durch die Veränderung der sozialen und ökonomischen Grundlagen eine durchgreifende Umgestaltung erfahren hat. Und nach Ed. Meyer sind die Kurien und Phratrien überhaupt neben den Phylen die ursprünglichsten auf Blutsverwandtschaft beruhenden Genossenschaften, in denen die italischen und griechischen Stämme vor jeder festen Ansiedlung, ja womöglich sogar noch vor der Entstehung der Familie, zusammenlebten.[1] Wenn diese sehr einleuchtende Anschauung richtig ist, was ich nicht zu beurteilen vermag, so würden allerdings die Phratrien und Kurien der Griechen und Italiker ganz genau dem entsprechen, was bei den Hebräern šebeṭ und mišpaḥa sind. Nun sind jene griechischen und römischen Bruderschaften auch Kultusverbände, und dasselbe gilt von den israelitischen Stämmen und Geschlechtern.[2] Aber die Verehrung der Kurien

1) GdA II, 87 f., 511.

2) 1. Sa. XX, 29.

und Phratrien gilt nicht einem Heros, nach dem sich die Gemeinschaft nannte, sondern der Gottheit, dem *Ζεὺς* oder *Ἀπόλλων φρράτριος*[1] in Athen und der Juno curis in Rom. Dementsprechend gehört ihr Kult in Rom zu den Sacra publica, nicht wie der Gentilkult zu den privata,[2] und auch der Kultus der Phratriengottheiten in Athen findet öffentlich statt; sein Hauptfest sind die Apaturien. Wenn also wirklich die hebräischen Stämme den Kurien und Phratrien entsprechen, so ist damit kein Anhaltspunkt für den altisraelitischen Heroenkult gewonnen.

Wir wenden uns nun zu der römisch-griechischen Gentilverfassung. Hier haben wir es zunächst ohne allen Zweifel mit Geschlechtsverbänden zu thun. Denn ebenso wie der israelitische Stamm behauptet die gens die Verwandtschaft aller ihrer Glieder und ihre Abstammung von einem gemeinsamen Ahnherrn, nach dem sich das Geschlecht nennt. Allerdings gilt dieses Charakteristikum in seinem vollen Umfange vielleicht nur für die griechen *γένη*. Denn Gestalten wie Julus, Caeculus u. a. als Eponymen der Julii und Caecilii sind höchst wahrscheinlich Geschöpfe der genealogischen Familiendichtung, die unter der Herrschaft des griechischen Einflusses über Rom nach griechischen Vorbildern arbeitete.[3] Trotzdem ist das Wesen der Geschlechter in Rom und Griechenland das gleiche. Aber nach den Zeugnissen der Quellen und nach den Vorstellungen der Alten sowohl wie nach der übereinstimmenden Auffassung aller neueren Gelehrten beruht die Verfassung dieser Geschlechter auf der Familie. Ja, das *γένος*, die gens unterscheidet sich nur dadurch von der Familie, daſs bei dieser der Nachweis der gemeinsamen Abstammung noch möglich, bei jenen aber unmöglich ist. Dann aber entsprechen sich israelitische Clanverfassung und gräkoitalische Gentilverfassung durchaus nicht. Denn während letztere ganz auf der Familie beruht, haben wir erkannt, daſs der Clan weit älter ist als die Bildung der Familie. Schon dadurch wird es unmöglich gemacht, von den Institutionen, die

1) Die Achniadai verehren den Ap. Hebdomeios, die Eikadeis den Ap. Parnessios. Die Kultusstätte ist also auch kein Grab, s. Inscr. bei Busolt p. 21, Anm. 10.

2) Marquardt l. c. 194 ff.

3) Preller, Römische Mythologie 1³, p. 97 ff.

wir bei griechischen Geschlechtern finden, auf analoge Ordnungen in hebräischen Clans zurückzuschliefsen. Völlig ausgeschlossen ist dies aber, wenn Ed. Meyer Recht hat, indem er die Bildung von Geschlechtern nicht in die Urzeit zurückverlegt, wie Fustel de Coulanges und viele andere mit ihm, sondern sie durch das Bestehen festgeordneter Verhältnisse bedingt sein läfst, wie sie nur die Konsolidierung durch Ansiedlung hervorbringen kann.[1] Diese Vergleichung der althebräischen Stammesverfassung mit der griechisch-römischen Geschlechterverfassung kann also nur davor warnen, die eine nach Analogie der anderen erklären zu wollen.

Nun haben die griechischen und römischen Geschlechter auch einen gemeinsamen Kult. Nach Fustel de Coulanges besteht er in der Verehrung des Geistes des Ahnherrn, von dem das ganze Geschlecht wirklich abstammt. Stade hat diese Annahme dahin korrigiert, dafs die Verehrung eines Ahnen noch nicht die gemeinsame Abstammung verbürge.[2] Aber noch zwei andere gewichtige Thatsachen zeugen nicht nur gegen Fustel de Coulanges' Theorie, sondern auch gegen die Schlüsse, die Stade darauf baut. Man glaubte früher nach den Notizen, die man der Rede des Demosthenes gegen Makartatos über die Familie seines Klienten, die Buseliden, entnehmen kann, dafs man darin ein Beispiel der Entstehung eines *γένος* besitze, wie es sich nicht klarer denken lasse. Denn diese Buseliden sind die Nachkommen der fünf Söhne eines Mannes, der vier Generationen vorher aus Oion in Athen eingewandert war, und sie werden mit einem Patronymikon nach diesem ihrem wirklichen Urahn Buselos genannt, auch haben sie ein gemeinsames Familiengrab.[3] In ähnlicher Weise redete man ja auch von den Peisistratiden als den Nachkommen des Peisistratos. Aber diese Buseliden bilden, wenn sie auch *γένος* genannt werden, doch nur eine Familie. „Geschlechter" im Sinne der Gentilverfassung sind nur diejenigen, deren Mitglieder *γεννῆται* heifsen, d. h. die alten eupatridischen Adelsgeschlechter, für die es bezeichnend ist, „dafs ihre Namen, soweit sie patronymisch gebildet sind,[4] durch-

1) GdA II, 85 f., 516 f.
2) GVJ I, p. 390 Anm. 1.
3) Fustel de Coulanges p. 114, 116.
4) Ausnahmen z. B. *Κήρυκες* und *Βουζύγαι*.

aus auf einen mythischen Stammvater hinweisen."[1] Umgekehrt umfassen die verwandtschaftlichen Grabgenossenschaften nicht die γένη, sondern viel engere Kreise nahe verwandter Familien, schliefsen auch die weibliche Descendenz nicht aus.[2] Ebenso wie hiernach in Hellas erstreckt sich in Rom die Gentilität im staatsrechtlichen Sinne nur auf einen bestimmten Kreis von Geschlechtern. Also in geschichtlicher Zeit entstehen auf die von Fustel de Coulanges u. a. (auch E. Rohde) angenommene Weise, d. h. aus dem Totenkultus der verstorbenen Eltern und Vorfahren, keine Geschlechter mehr. Damit ist zunächst bewiesen, dafs der Kultus der eponymen Heroen nicht direkt aus dem Totenkultus abgeleitet werden kann, wie andererseits, dafs er nur in gewissen Kreisen des Volkes herrscht. Bei den anderen steht an seiner Stelle der Kult des Ζεὺς ἑρκεῖος und Ἀπόλλων πατρῷος. — Nebenbei ist durch diese Thatsache der Stadeschen Parallele zwischen mišpaḫa und gens-γένος der letzte Boden entzogen. Denn die letzteren, auf der natürlichen Fortpflanzung der patriarchalischen Familie aufgebaut, sind ebenso in ihrem Bestande unveränderlich und daher nur auf einen kleinen Kreis der Volksgenossen beschränkt, wie sich die Clanverfassung, die das ganze Volk umfafst, stetig verschiebt und umgestaltet. — Ferner aber hat es viele Gentilkulte gegeben, die nicht dem eponymen Heroen des Geschlechts gegolten haben.[3] Wir wollen hier von den öffentlichen Gentilsacra der römischen Geschlechter, wie dem Lupercalkult der Fabier und Quinctier u. a., ebenso wie von den erblichen Staatspriestertümern griechischer Geschlechter absehen, obgleich manche von ihnen ursprünglich sacra privata gewesen sein mögen.[4] Unter den höchst dürftigen Nachrichten über die sacra privata römischer gentes findet sich kein Hinweis auf den Kult eines Geschlechtseponymen, wohl aber Anhaltspunkte genug, um der Vermutung zu widersprechen, dafs Ahnengräber dabei eine Rolle gespielt hätten. Ich denke an die Erzählung von jenem

1) Dittenberger, Hermes XX, p. 4; Johs. Toepffer p. 2 ff.

2) Dittenberger l. c. p. 4 Anm. 1 s. o. S. 227.

3) Betreffs der römischen Gentilsacra berufe ich mich auf Mommsen, Staatsrecht II, 63 Anm. 2; III, 1, p. 19 Anm. 3 und die dort angeführten Stellen, aufserdem Marquardt, Staatsverwaltung III.

4) S. hierüber Dittenberger und Toepffer p. 20 ff.

Fabier, der während der gallischen Okkupation Roms mit den sacra der gens beladen auf den Quirinal hinüberging, um am Altar des Geschlechts das Opfer darzubringen.[1] Ferner brachte nach Cicero[2] Clodius nach seiner Adoption durch Fontejus die sacra der gens Clodia in sein Haus und richtete dort ein sacellum für sie ein. Also können sie nicht durch ein Ahnengrab an einem bestimmten Orte fixiert gewesen sein. Die gegenteiligen Annahmen von Fustel de Coulanges sind veranlafst einerseits durch seine falsche Identifikation von Genien, Penaten, Laren und Manen, die erst der späteren euhemeristischen Auffassung des Altertums entsprungen ist, andererseits durch unrichtige Übertragung des griechischen Heroenkultus auf die Römer.[3]

Denn bei den Griechen finden wir allerdings im Heroenkultus die Elemente, die nach Fustel de Coulanges' Auffassung für den ursprünglichen Kultus der Familien und Geschlechter konstitutiv sind. Hier finden wir Gräber, in denen Menschen der Vorzeit bestattet sind und den Kult der Nachwelt empfangen. Und nach manchen von diesen „Heroen" nennen sich Geschlechter, und sie verehren diese ihre Eponymen und Archegeten als ihre Ahnherren. Zugleich aber liegen hierin die Momente, an die Stade seine Anschauung von der altisraelitischen Stammesreligion vornehmlich angeknüpft hat und aus denen sie verständlich wird. Denn auch im alten Israel finden wir Gräber erwähnt, in denen Menschen der Väterzeit bestattet liegen, und einige von diesen haben nachweislich als Vorfahren israelitischer Stämme gegolten. Der Schlufs scheint nicht zu kühn, dafs diesen Ahnengestalten von ihren Nachkommen an ihren Gräbern kultische Verehrung gewidmet worden sei. Freilich sind bestimmt gar manche von den griechischen Geschlechtsheroen mythische Persönlichkeiten, aber dasselbe ist ja nach Stade mit den Ahnen der israelitischen Stämme der Fall. Hier also hat nun die Einzeluntersuchung einzusetzen mit den Fragen: Sind die Abraham, Joseph, Rahel u. s. w. an

1) Liv. V, 46, 2.

2) Pro domo c. 13 f., 44.

3) Fustel de Coul., La cité antique[14] p. 20. S. dagegen die Artt. „Lares", „Manes", „Genius" bei Roscher; Preller, Röm. Myth.[3] und Marquardt-Wissowa, Staatsverw. III, 121 ff. u. ö.

ihren Gräbern kultisch verehrt worden, und ist dies der uralte Kult der israelitischen Stammesreligion?

Indem wir jedoch damit beginnen, müssen wir uns folgende Punkte gegenwärtig halten, die vor der Erklärung der israelitischen Stammheroen und ihrer Gräber nach der Analogie des griechischen Heroenkultus warnen.

1. Der griechische Heroenkultus hat eine lange Geschichte, deren Deutung nicht mehr sicher zu vollziehen ist.

2. Nicht jeder Heroenkult ist Gentilkult und nicht jeder Gentilkult ist Heroenkult.

Das letztere geht ohne weiteres aus dem hervor, was oben über die Staatspriestertümer der griechischen Geschlechter gesagt wurde, die Göttern gelten und doch z. T. wahrscheinlich uralte Privatsacra sind. (Ed. Meyer bestreitet überhaupt, dafs ein Kultus der griechischen Geschlechtseponymen nachweisbar sei.) Zu der ersteren Bemerkung ist zu bedenken, dafs es in Griechenland massenhaft lokale Heroenkulte gegeben hat, bei denen kein Geschlecht beteiligt war, das den betr. Heros als seinen Eponymen verehrt hätte. Auf einzelne Beispiele kommen wir noch nachher zu sprechen.

Es müfsten sich also auch in der altisraelitischen Tradition selbst Stützpunkte finden, wenn die Stammahnenkulthypothese bestehen sollte. Solche hat Stade angegeben, indem er erklärt, einige hebräische Stammnamen seien Gottesnamen;[1] Ableitung ganzer Stämme und Geschlechter von einem einzelnen Ahn weise ohnehin auf Ahnenkult;[2] endlich sei die Tradition, dafs in bestimmten Gräbern die Vorfahren lebender Geschlechter bestattet seien, nicht denkbar ohne eine Verehrung dieser Gräber.[3] Es mag noch bemerkt werden, dafs diese Beweisführung von einem grofsen Teil der neueren Forscher als überzeugend anerkannt wird. Um so wichtiger wird es sein, diese drei Punkte zu prüfen.

Dafür, dafs sich hebräische Stämme nach der von ihnen verehrten Gottheit nennen, führte Stade p. 404 nur Gad an.[4] In-

1) GVJ I, 404 ff.
2) ibid. p. 452.
3) ebenda u. ff.
4) Vgl. dazu Siegfried JpTh I, 1875, 356 ff.

zwischen haben sich noch einige andere Stammnamen hinzugefunden.[1] Bei Ašer hat Wellhausen[2] die Vermutung ausgesprochen, er sei das männliche Gegenstück zu der Ašera[3], die ja durch die Tell-Amarna-Briefe auch als Göttin ausgewiesen ist. Indessen hat sich bisher, so viel mir bekannt, noch keine andere Spur eines Gottes Ašer gefunden.[4] Kerber will nach Bernsteins und Kuenens Vorgange auch Dan „entschieden" als Stammgottesname erklären; Grund dazu bieten ihm die Namen Abidan, „Vater = Clangott ist Dan", und חמדן = חֲמוּדָן, der auch als sabäischer Stammname vorkomme.[5] Indessen reicht diese Grundlage entfernt nicht zum Beweise hin. Dan kann in Abidan und Hamudan genau so erklärt werden wie in Daniel. Obendrein ist Abidan Benjaminit und Hamudan Edomiter. In dem Namen ראובן wird bald die erste (ראו = רעו), bald die zweite Hälfte (für בן eigentlich בל = בעל, oder Gottesname Bin) als Gottesname in Anspruch genommen; indessen als zusammengesetzter Name kann er hier nicht in Betracht kommen.[6] Das gleiche gilt von Benjamin, das Kerber p. 68 als בְּנֵי־מְנִי deutet. Also nur ein einziger hebräischer Stammname, Gad, ist bestimmt zugleich Gottesname. Er kommt zugleich in den Ortsnamen Baal-Gad und Migdal-Gad vor, in letzterem vielleicht auch als Gottesname, vgl. Migdal-El; doch wäre es denkbar, dafs zeitenweise in der Gegend eine gaditische Niederlassung gewesen wäre. In Baal-Gad könnte Gad nach der Mehrzahl der analogen Bildungen bei hebräischen Ortsnamen auch als eine von dem Stamm abgeleitete Ortsbezeichnung verstanden werden[7], doch liegt es auch hier näher, einen Gottesnamen anzunehmen. Als Gottesname wird Gad noch durch den judäischen Familiennamen Asgad Esr. II, 12, VIII, 12, Neh. VII, 17, X, 16

1) Vgl. Kerber p. 65 ff.; Baudissin, Art. „Gad" HRE³ VI, p. 328 ff.

2) Komposition p. 11 Anm.

3) Nach Kerber p. 69 schon 1871 von Kuenen in ThT V, 291 geäufsert.

4) S. Baudissin, „Astarte und Aschera" in HRE³ II, 159, 1 ff.

5) Kerber p. 59, 68.

6) Über ראובן s. Kerber p. 69 ff. und die dort angeführte Literatur.

7) S. G. B. Gray, Studies etc. p. 124 ff. Gegen die Beziehung auf den Stamm spricht sich Baudissin l. c. p. 329, 4 ff. aus.

ausgewiesen; als Personennamen, aber vielleicht Hypokoristikon, trägt ihn der „Seher" Davids[1] 1. Sa. XXII, 5 u. ö. Dafs der Stamm Gad seinen Namen auch wirklich von dem Gotte trägt, ist natürlich nicht streng zu beweisen, aber es ist sehr wahrscheinlich. Wir wollen annehmen, dasselbe sei bei Ašer und meinetwegen auch bei Dan der Fall. Dann sind diese Götter aber keinesfalls altisraelitische Stammheroen, die göttlich verehrt worden wären. Denn die weite Verbreitung des Gottesnamens Gad steht fest. Er ist also älter als der Stamm, und dieser, eine Schar mit fremden Bestandteilen vermischter israelitischer Clans ist es, der sich nach ihm genannt hat. Aber auch Ašer und Dan wären keine Stammesgottheiten, denn als männlicher Genofs der Ašera wäre Ašer eine altkanaanitische Naturgottheit, und das Vorkommen Dans bei Benjaminiten, Edomitern und Sabäern würde gleichfalls darauf hinweisen, dafs er eine allgemein verehrte Gottesgestalt war. Dies widerspricht aber dem Wesen der Stammes- und Geschlechterreligion, wie es sich Stade vorstellt, und wie es im griechischen Heroenkult vor Augen liegt. Denn ein Stammes- und Gentilkult, wenn er zugleich Ahnenkult ist, kann nur Sonderkult, d. h. er mufs auf den betr. Stamm beschränkt sein, oder wir haben es nicht mehr mit Stammesreligion im eigentlichen Sinne zu thun. Wenn also Gad, Ašer, Dan Gottesnamen sind, so bilden sie ein Beweismoment nicht für, sondern gegen die Auffassung der hebräischen Eponymen als göttlich verehrte Stammheroen. Sowie ein Gottesname bei verschiedenen Stämmen, geschweige denn Völkern, vorkommt, ist er nicht ursprünglich Stammesgott,[2] also sein Kult nicht alter Stammeskult.

Es ist nun an sich ein richtiger Gedanke, von dem Kerber nur leider einen kritiklosen Gebrauch gemacht hat, dafs besonders in den mit Verwandtschaftsbezeichnungen zusammengesetzten Namen alte Namen von Stammgottheiten stecken mögen.[3] Nach griechi-

1) S. darüber Baudissin Art. „Gad" (Gott) HRE[3] VI p. 328 ff.

2) Wenn Kerber sich das überlegt hätte, so würden ihm die Parallelen zu hebräischen Namen bei fremden Völkern wohl nicht mehr so sichere Instanzen für seine „Stammesreligion" gewesen sein.

3) Über diese Namen G. B. Gray p. 22—86, G. Kerber p. 58—73. Kerber behandelt diese Namen sämtlich, ausgenommen אחיאב, als theo-

schen Analogieen[1] dürften wir deshalb erwarten, in den altisraelitischen Personennamen Spuren von den Stammahnen zu finden, wenn diese Geschlechtsgottheiten gewesen wären. Allein diese Erwartung erfüllt sich nicht. Denn אביסף 1. Chr. VI, 8, 22, IX, 19 ist nach Ausweis der LXX (*Αβιαθαρ*, *Αβιασαρ*, *Αβιασαφ*) soviel wie אביאסף Ex. VI, 24 (LXXB *Αβιασαρ*, F *Αβιασαφ*), es steckt darin das Verbum אסף wie יכף in יוסף, vgl. den Namen ʾAsaf;

phore, und es scheint ihm auch nicht von ferne der Gedanke aufzusteigen, dafs dies eines Beweises bedürfte. Der einzige Ansatz zu einem solchen findet sich p. 59. Deutlich sei in dem Namen Abišuaʿ der zweite Bestandteil als Gottesname gekennzeichnet durch die Parallele mit Malkišuaʿ. Aber ist Melekh nicht Gottesname? Und bedeutet Jehošuaʿ etwa Jahwe = Šuaʿ? K. mufste doch mindestens seine Auffassung dieser Namen gegen andere rechtfertigen! Wie kritiklos er verfahren ist, mögen zwei Beispiele zeigen, die ich zufällig herausgreife. Auf p. 59, 61 und 62, 60 nennt Kerber Abinadab, Aḫinadab, Amminadab und Nadab als theophore Namen. Also Nadab vielleicht Gottesname, wenn es auch nach p. 60 vorläufig noch unbewiesene Hypothese bleibt. Das wäre es wohl nicht geblieben, wenn K. zum Vergleiche die Namen Jehonadab, Nedabja, Kemošnadab (Gray p. 54) herangezogen hätte. Vergl. auch ass. Abunadib (Kerber), sab. נדבן Stammname, רבנדב n. pr. masc. (Ges.-Buhl). Ich schlage K. noch die Namenreihe Ammisabad, Jehosabad = Josabad, Sebadja, Elsabad, Sabdiel, Sabdi, Sabud, palm. זבידא (Ges.-Buhl), zugleich als Vervollständigung seiner Sammlung p. 62, zur näheren Untersuchung vor. Vielleicht wird er dann an den Stammgöttern Ndb und Sbd irre und zieht in Erwägung, dafs נדב rufen, antreiben, זבד schenken heifst. In derselben Weise dürften noch manche der von K. angenommenen Stammesgötter verschwinden. In אבידע gehört das י zu דע, wie die Umkehrung ידעאב (himjar., Gray p. 34) ausweist. Der Tau und die Morgenröte, die Stärke (חיל) und Freude (גיל) sind als semitische Göttergestalten undenkbar, geschweige denn als Stammesgötter; dagegen ein Morgens geborenes Kind Abiṭal zu nennen, entspricht durchaus arabischer Namengebungssitte (vgl. Burckhardt, Bemerkungen p. 78) und dem häufigen übertragenen Gebrauch von Verwandtschaftsnamen im Semitischen. Dafs unter den mit Ab, Aḫ etc. zusammengesetzten Namen theophore sein können, zeigen Joab, Joaḫ u. a. Es wäre eine lohnende Aufgabe für K. gewesen, die anderen Bestandteile dieser Namen auf Götternamen hin zu untersuchen. K. aber hat leider da aufgehört, wo er hätte anfangen sollen. Er hat nur Zusammenstellungen geliefert, die wir von Gray bereits besser besafsen. Vielleicht hätte er mehr geliefert, wenn ihm dies ausgezeichnete Buch eher zu Gesicht gekommen wäre.

1) Usener, Götternamen, p. 350 ff.

אביסף ist zu lesen wie Abi'asāf. Nun wäre es zwar nicht zu kühn, אחרחל 1. Chr. IV, 8, Aḫarḫel punktiert, als Aḫraḫel zu lesen. LXX geben es durch ἀδελφὸς Ῥηχάβ wieder.[1] Aber „Bruder ist Raḫel"? Es thäte sich damit ein neues Rätsel auf. Zudem ist der Name levitisch. In dem Namen ʿObed-Edom 2. Sa. VI, 10 ff., der ähnlich gebildet ist wie die häufigen arabischen theophoren Namen mit ʿAbd,[2] möchte Edom ein Gottesname sein. Aber der Mann ist Philister, und wie Wellhausen gezeigt hat, sind nicht alle mit ʿAbd zusammengesetzten arabischen Namen theophor. Nöldeke bezweifelt den Zusammenhang von ʿObed-Edom mit dem Volksnamen.[3]

Der direkte Beweis, dafs die israelitischen Stammheroen und -eponymen zugleich Verehrungswesen für ihre Nachkommen gewesen seien, ist mifslungen. Die Instanzen, die dafür beigebracht werden, haben sich in ihr Gegenteil verkehrt. Nun soll aber überhaupt die Ableitung ganzer Geschlechter und Stämme von einem individuellen Ahnen ein Beweis für Stammahnenkultus sein. Wir fragen zunächst: Wie steht es damit bei den Griechen?

Den Ausgangspunkt bilden hier die Adelsgeschlechter. Sie leiteten sich von den Heroen ab, nach denen sie sich nannten: die Eteobutaden von Butes, die Neliden von Neleus, die Alkmeoniden von Alkmeon, die Hesychiden von Hesychos u. s. w. Butes, Neleus und sehr viele dieser Heroen sind alte Numina, von deren Namen die betr. Geschlechternamen patronymisch abgeleitet sind. Die Namen des alten athenischen Priesteradels sind z. T. Berufsnamen: Kerykes, Buzygai, Heudanemoi. Die Eumolpiden und Krokoniden tragen Namen, die patronymisch gebildet, aber doch Berufsnamen sind. Sie alle führen sich gleichfalls auf alte Heroen als Geschlechtsahnen zu-

1) Da Kerber p. 61 bemerkt, der Name spotte wie אחרח bis jetzt jeder Erklärung, so nehme ich an, dafs die oben ausgesprochene Vermutung bis jetzt noch niemandem gekommen ist. Der Name fehlt auch in Grays Liste p. 279 f. Übrigens mag in אחרח das ל abgefallen sein; LXXB Ἰαφαηλ.

2) Wellhausen, Skizzen III. Vgl. ʿAbdi milki in Tell-Am.-Brfn.

3) ZDMG 1888, p. 471 Anm. 1. Vgl. Stade GVJ I, 121; Wellhausen, Komposition p. 11 Anm.; F. Buhl, Gesch. der Edomiter, Lpz. 1893, p. 49; Baudissin, Art. „Edom" HRE³ V, p. 166, 41 ff.

rück: Krokon, Eumolpos, Keryx, Buzyges, Heudanemos.[1] Diesem Gebrauche der alten Adelsgeschlechter folgend, wurden allmählich in der griechischen Sage und Dichtung aus den Namen der meisten Völker, Stämme, Städte, Dörfer, Inseln und Landschaften künstlich Eponymen abgeleitet, die als ihre Ahnen angesehen wurden. Auch die künstlich gebildeten Demen und Phylen bekamen Heroen zu Ahnen und Archegeten. Bei den griechischen Geschlechtern mag es nun zutreffen, dafs die Ableitung von einem individuellen Ahnen Hinweis auf Ahnenkultus sei. Denn für viele Geschlechtsheroen mag ein Kult bestanden haben,[2] für andere nach ihrem Vorbilde eingerichtet worden sein.[3] Ebensogut aber kann, wie uns das Beispiel der Griechen zeigt, auch das umgekehrte stattfinden. Es kann, mufs aber nicht,[4] Heroenkult entstehen, nachdem Geschlechter und Stämme irgendwie dazu gekommen sind, sich von einem einzelnen Ahn abzuleiten. Es handelt sich also darum, was früher ist, der Individualahn oder das ganze Geschlecht. Im ersteren Falle liegt eine Annahme für Heroenkult vor, im letzteren Falle nicht. In welchem Falle befinden sich die Israeliten?

Wellhausen hat fein bemerkt, dafs die arabischen Stämme alle Individualnamen tragen und dafs die semitischen Volksnamen Substantiva im Singular sind.[5] Nachdem sich einmal der Gedanke der Blutsverwandtschaft in den der Abstammung umgesetzt hatte, forderten solche singularische Clan-, Stamm- und Volksnamen die Entstehung genealogischer Sagen geradezu heraus.[6] Es konnte nicht ausbleiben, dafs Namen wie Moab, Ammon, Jišma'el, Jisra'el, Jiṣḥaq, Josef, Seraḥ, Pereṣ etc. aus Stammnamen zu

1) Die Belege bei Toepffer. Ders. über die Alkmeoniden und Medontiden und die Bedeutung ihrer Heroennamen p. 225 ff.

2) Z. B. Butes, s. Toepffer p. 113ff. Vgl. Wernicke, „Butes" bei Pauly-Wissowa.

3) Ed. Meyer bestreitet freilich, dafs für solche Eponymen, die nicht wirkliche Heroen waren, ein Kultus bestanden habe, Hermes XXX, 284f. Rohde vermag keine anzuführen, Psyche p. 155 f., vgl. Toepffer p. 20.

4) Die Eponymen der genealogischen Dichtung sind bei den Griechen nicht verehrt worden.

5) Skizzen III, 176 f.

6) Über die genealogischen Bestrebungen im Islam mit Rückblicken auf die alte Überlieferung handelt Goldziher, Muh. Stud. I, 177 ff.

Einzelpersonen und Ahnen der ihren Namen tragenden Stämme wurden. Dafs dies aber wirklich der Hergang war und nicht umgekehrt, wird eben dadurch bewiesen, dafs; ausgenommen bei den Bnê Ammon, das Volk von dem Stammvater sprachlich nicht unterschieden werden kann. So mufs sich der Name also zuerst auf das Volk bezogen haben. Auch die Seltenheit der Gentilicia in der alten Sprache deutet hierauf. Und wenn dann in späterer Zeit auch unverkennbare Gentilicia zu Namen von Einzelpersonen werden, so ist dies der beste Beweis dafür, dafs der Trieb, Geschlechtsnamen auf Personennamen zurückzuführen, den Semiten im Blute sitzt. Allerdings wird es vorgekommen sein, dafs neu sich bildende Clans den Namen eines hervorragenden Führers annahmen. Ausgeschlossen ist dies nicht. Als die Regel darf man es aber nicht ansehen. Eine Reihe der ältesten und berühmtesten Stamm- und Volksnamen sind ohne Zweifel nicht zuerst Individualnamen, sondern erst durch Abstraktion von Volksnamen zu Namen von Stammahnen geworden: Jišmaʿel, Jisraʾel, Jerahmeʾel, ʿOthniʾel; Jiṣḥaq, Jaʿqob, Josef und ähnliche Namen sind durch die Art ihrer Bildung als alte Stammnamen ausgewiesen.

Freilich herrscht heute eine gewisse Neigung, gerade die alten Volkseponymen als selbständige Numina anzusehen, die an bestimmten Kultusstätten des Ost- und Westjordanlandes „haften". So ist Abraham das Numen von Hebron, Joseph ist ein sichemitischer Heros, Jakob gehört nach Bethel, Israel nach Pniel, Isaak nach Beerševaʿ u. s. w. Man wird zu diesen Kombinationen durch die Berichte über die Stiftung gewisser Heiligtümer durch die Patriarchen und durch die Nachrichten über ihre Gräber veranlafst. Aufserdem pflegt man die Analogieen des islamischen Heiligenkults hier heranzuziehen. Indem wir hiervon für jetzt noch absehen, betrachten wir die Konsequenzen dieser Ansicht.

Es ist zunächst eine verhältnismäfsig kleine Zahl von Gestalten, denen so eine selbständige Bedeutung zugeschrieben werden kann. Die grofse Mehrzahl der hebräischen Eponymen, und zwar gerade diejenigen, die Geschlechter der historischen Zeit repräsentieren, lassen sich nicht lokalisieren. Dafür sind freilich unter jener kleinen Zahl gerade diejenigen, die besonders in der Überlieferung des Volkes leben: die Patriarchen mit ihren Frauen und

Joseph. Nun mufs es gesagt werden: Wenn gerade diese Ahnengestalten fest lokalisierte Numina sein sollen, so müssen sie unweigerlich altkanaanitischen statt israelitischen Ursprungs sein, ebenso natürlich auch ihre Verehrung und ihre ursprünglichen Verehrer. Also die israelitischen Clans müfsten sich im Westjordanlande an vorhandene kanaanitische Stämme angegliedert haben, mit anderen Worten, die Hebräer wären in den Kanaanitern aufgegangen. Es ist aber glücklicherweise eine der sichersten Thatsachen, die es in der alttestamentlichen Geschichte geben kann, dafs genau das umgekehrte der Fall gewesen ist. Also können, meine ich, von allen israelitischen Eponymen die Volkseponymen am allerwenigsten kanaanitischen Ursprungs sein, d. h. sie müssen bereits Eponymen bei den eingewanderten hebräischen Stämmen gewesen sein — immer natürlich die Möglichkeit von hebräischen Neubildungen auch nach der Einwanderung mit vorausgesetzt. Allerdings, ich sagte eben Volkseponymen; mit Bedacht. Denn Abraham z. B. ist wohl niemals Volksname gewesen. Auch von den Frauennamen werden mehrere hier auszuschliefsen sein; denn die Ansicht, dafs sie Eponymen von Stammesteilen seien, die in anderen Stämmen aufgegangen sind, scheint mir schweren Bedenken zu unterliegen.[1] Zwar weifs ich keine anderen Vermutungen über die Herkunft dieser Gestalten auszusprechen. Aber mögen sie alte Numina oder Sagengestalten oder mythologische Figuren, mögen sie kanaanitisch oder hebräisch sein: wenn sie nicht Stammnamen sind, gehen sie uns hier nichts an. Wir müssen sie dann aber auch insofern von der Betrachtung ausschliefsen, als von ihnen keine Schlüsse auf das Wesen der sicher als Volkseponymen zu bezeichnenden Sagengestalten zulässig sind. Diese müssen, wenn die altisraelitische

1) Durch Stade ist diese Auffassung allgemein verbreitet worden. Aber so einfach scheint mir die Lösung des Problems dieser Namen nicht erreichbar zu sein. Denn die Stadesche führt zu der Konsequenz, dafs die sämtlichen israelitischen Stamm- und Volksnamen sowohl Masculina als Feminina sein könnten, vgl. GVJ I p. 30, 146f.; oder die betreffenden in gröfseren Stämmen aufgegangenen Clans hätten erst nachher ihre weiblichen Namen an Stelle ihrer früheren bekommen. Im letzteren Falle hätten wir es eben bei Bilha, Silpa, Dina, Lea etc. nicht mehr mit Stammnamen zu thun. Aber könnten diese etwa epicön gebraucht werden? Oder könnten Benjamin, Gad, Dan, Jehuda, Josef in irgend einer Genealogie Frauennamen werden?

Geschichte nicht zu einem einzigen, grofsen Rätsel werden soll, althebräische Figuren sein.

Eben diese Namen der hebräischen Volkseponymen sind aber auch von Hause aus Stammnamen; das wird bewiesen durch ihre Bildung. Ed. Meyer hat es meines Wissens zuerst ausgesprochen, und es ist letzthin neu von G. B. Gray begründet worden, dafs die Bildung von Namen aus einem Imperfectum mit folgendem El für ursprüngliche Stammnamen charakteristisch ist.[1] Dann sind aber nicht nur Jisra'el, Jišma'el, Jerahme'el und Ortsnamen wie Jesre'el u. a. als ursprüngliche Stammnamen anzusehen, sondern auch die Hypokoristika Ja'qob (J'qb'el), Josef (Jsf'el), wohl auch Jiphtah (vgl. den Ortsnamen Jiphtah'el).[2] Diese Analogieen legen es uns auch nahe, den Namen Jišhaq als Hypokoristikon von Jshq'el als einen ursprünglichen Stammnamen zu reklamieren. Wir dürfen also getrost behaupten: es giebt keinen einzigen Namen eines Volkes, Stammes oder Clans bei den Hebräern — ausgenommen die etwa darunter befindlichen Gottesnamen —, der von einer vorher ausgebildeten Heroengestalt überkommen wäre. Die Eponymen der israelitischen Stämme und Geschlechter sind von diesen abstrahirt, nicht tragen diese die Namen von jenen. Unter solchen Umständen aber, hatten wir oben gesehen, ist die Ableitung eines Stammes von einem einzelnen Ahnen kein Indizium für Heroenkult.

Schritt für Schritt erkennen wir so, gerade mit Hilfe der griechischen Analogieen, auf die sich Stade beruft, die Unhaltbarkeit der Anschauung, die die altisraelitischen Stammeponymen zu göttlich verehrten Heroen macht.[3] Ja, aber die Heroengräber! wird man sagen. Wie sind die dann zu erklären? Es ist dies der Punkt, wo Stades Auffassung am meisten den Schein für sich hat. Beschliefsen wir mit der Besprechung desselben unsere Untersuchung.

Es ist gewifs zu bemerken, mit welcher Sorgfalt die alttestamentlichen Erzähler, wenn sie von dem Tode ihrer Helden

1) Ed. Meyer ZAW VI, 1886, p. 1 ff.; G. B. Gray 214 ff., bes. auch 214 Anm. 1 und die dort angeführte Literatur.

2) Belege bei Ed. Meyer und Gray l. c.

3) Dagegen auch Ed. Meyer GdA II, 318.

berichten, hinzuzufügen pflegen, wo er begraben sei. Es ist daher kein Zweifel, dafs in Palästina in historischer Zeit die Gräber der meisten Vorfahren des Volkes und vieler Helden aus der vorkönig-lichen Zeit gezeigt wurden.[1] Es werden genannt Gräber von Abraham und Sara (Hebron), Rahel (Ephrat), Joseph (Sichem), Aaron (Hor), Mirjam (Qadeš), Debora (Bethel), Eleasar (Gibʿath Pineḥas), Josua (Thimnat Seraḥ), Ibṣan (Bethlehem), Elon (Ajjalon), Abdon (Pirʿathon), Thola (Šamir), Jaʿir (Qamon), Jiphtaḥ (ʿAre Gileʿad), Simson (Grab des Manoaḥ, zwischen Ṣorea und Eštaʾôl). Durch verschiedene Kombinationen veranlafst, pflegt man das Grab Israels nach Goren haʾatad, das Jakobs nach Bethel oder Sichem oder nach beiden, das Isaaks nach Beeršeba zu verlegen.[2] Nach der P-Tradition, Gen. XLIX, 31, sind diese Väter sämtlich mit ihren Frauen[3] in der Makhpelahöhle begraben, d. h. es gab damals jedenfalls keine Tradition mehr über besondere Gräber dieser Patriarchen. Es ist die Frage, ob die Rekonstruktionen einer älteren Überlieferung berechtigt sind.

Nach Stade und denen, die sich seiner Auffassung ange-schlossen haben, sind die genannten Gräber sämtlich Kultusstätten der betreffenden Ahnengeister, die dort von ihren Nachkommen göttlich verehrt wurden, wie auch den altgriechischen Heroen an ihren Gräbern Opfer dargebracht wurden. Die Auffassung erscheint um so ansprechender, als Stade damit in geschickter Weise die Tradition verbindet, dafs das Grab Moses unbekannt ist, obgleich er der Ahn der levitischen Priester ist. Stade erklärt diese Anomalie einmal daraus, dafs Mose, der Jahwepriester, nicht als Ahn verehrt werden konnte, und dafs andererseits Mose in anderer Weise historische Person sei als Abraham, Joseph, Josua.

Aber sehen wir uns einmal die Reihe der Heroen an, von deren Gräbern uns berichtet wird! Abraham, Sara, Rahel (Mir-

1) Neuerdings sämtlich besprochen von A. Frhrn. v. Gall, Altisraelitische Kultusstätten, Beiheft 3 zu ZAW, Giefsen 1898.

2) S. Staerck, Studien I, 66 ff.; v. Gall l. c.

3) Rahel soll an dieser Stelle mit Rücksicht auf Gen. XXXV gestrichen worden sein, Staerck, Studien I, p. 11 Anm. 22 und die dort angef. Literatur. Man hat es aber in der Genesis doch nicht mit schriftstellerischen Übungen, sondern mit dem Niederschlag lebendiger Traditionen zu thun. Wenn Rahel bei P fehlt, so wird er ihr Grab bei Ephrat kennen!

jam),[1] Simson sind keine Eponymen, der Stamm Joseph hat sich vielleicht schon vor der Einwanderung gespalten. Wo aber sind nun die Gräber der wirklichen, historischen Stammeseponymen Israels, der Juda, Ephraim, Manasse u. s. w.? Man erfährt nichts von ihnen! Das ist doch sehr auffallend. Obendrein läfst die einzige erhaltene Tradition Isaak und Jakob-Israel im Familiengrabe in der Makhpelahöhle bestattet sein; von anderen Überlieferungen über die Gräber Isaaks und Jakobs finden sich keine sicheren Spuren, denn die Verlegung nach Bethel und Beeršeba' beruht lediglich auf Analogieschlüssen, in Sichem aber ist bereits Josephs Grab. Aber selbst wenn wir diese Frage unentschieden lassen, so ist das Fehlen von Gräbern der Stammeponymen ein nicht unbeträchtlicher Einwand gegen ihre Auffassung als göttlich verehrte Heroen.

Nun legt Stade viel Gewicht darauf, dafs mehrere Heroengräber an heiligen Stätten liegen, und besonders das Abrahamgrab mit dem Mamre-Hain sieht nach ihm einem griechischen Heroengrab zum Verwechseln ähnlich. Aber die Makhpelahöhle, in der Abrahams Grab gesucht wird, liegt gar nicht bei dem heiligen Baume, der Stätte des Jahwealtars.[2] Daher will v. Gall sogar Abraham, der zu dem heiligen Baume gehöre, von der der Sara geweihten Höhle ganz trennen.[3] Auch ist die Annahme, dafs die Gräber der sog. kleinen Richter mit Heiligtümern in Verbindung gestanden hätten oder selbst solche gewesen seien,[4] nicht blofs unerweislich, sondern vollständig unbegründet. Andere Gräber freilich (Joseph, Rahel, Debora) stehen in enger Verbindung mit Heiligtümern oder werden selbst durch Masseben oder heilige Bäume als solche ausgewiesen (Rahel, Debora). Auch mag man, wenn man von dem heiligen Charakter, den die Makhpelahöhle nicht nur heute, sondern schon zu Hieronymus' Zeiten getragen hat,[5] Rückschlüsse machen will, annehmen dürfen, dafs sie schon in früher Zeit als heilig gegolten habe. Auch der Berg Hor, wo nach der

1) 1. Chr. IV, 17 LXX *Μαων*, der Text ויהודיה את מרים ist nicht in Ordnung. Aufserdem ist der Träger des Namens hier ein Judäer.

2) Vgl. Socin-Benzinger in Baedekers Palästina, 133ff.

3) v. Gall l. c. p. 56f.

4) v. Gall passim.

5) Socin-Benzinger l. c. p. 135.

einen Tradition Aarons Grab gesucht wird,[1] könnte ein heiliger Berg gewesen sein. In geschichtlicher Zeit ist in Sichem erst ein Heiligtum des Baʿal Berith, Jdc. IX, 4, dann, und zwar auf demselben Grundstück, wo das Grab Josephs gezeigt wurde, Jos. XXIV, 32, ein Altar des El Elohe Jisraʾel gewesen, Gen. XXXIII, 19f.; in Hebron, Bethel, Beerševaʿ, Qadeš u. s. w. waren notorisch Jahwekultstätten. Wenn nun dort auch Gräber lagen, und wenn das Grab der Rahel durch eine Massebe als Kultstätte gekennzeichnet war, so scheint es doch denkbar, dafs die Gräber Verehrungsstätten, und zwar der in ihnen begrabenen Ahnen des Volkes waren. Aufser durch die Analogie der griechischen Heroengräber scheint diese Annahme durch die Analogie der Heiligen des Islam empfohlen zu werden, auf die sich Stade denn auch beruft.[2] Es steht fest, dafs sehr viele unter den heute vom muslimischen Volksglauben verehrten Heiligen, Welis, Scheikhs u. s. w., deren Gräber an bestimmten Orten gezeigt werden, dort an die Stelle heidnischer Gottheiten getreten sind, und dafs der Kultus, der diesen Göttern einst gewidmet wurde, heute auf die Heiligen übertragen ist.[3] In manchen Namen von diesen Heiligen scheinen sich sogar die Namen der alten Götter erhalten zu haben.[4] An anderen Stellen besteht sogar offenbar das heidnische Kultobjekt noch fort; nur wird das sacellum jetzt als Grabkapelle eines Heiligen bezeichnet.[5] — Es ist noch heute hie und da katholische Missionspraxis, heidnische Gottheiten oder kleinere Numina an ihren Tempeln durch Heilige zu ersetzen; so sind auch in alter Zeit viele heidnische Opferstätten dadurch für das Christentum gewonnen worden, dafs man dort Kirchen erbaute. Auch Gräber hat man hergestellt, indem man Reliquien in diese

---

1) v. Gall p. 22.

2) J. Goldziher, Le culte des Saints chez les Musulmans. S.-A. aus RHR 1880. Deutsch in Muh. Stud. II. Halle 1890, p. 275—380.

3) Nationalägyptische Wallfahrt nach Tanta, zum Grabe des Aḥmed al Bedawî, der an die Stelle der Artemis von Bubastis getreten ist, l. c. p. 47f.

4) l. c. p. 45.

5) Goldziher schildert p. 56ff. nach Pococke einen damals noch bestehenden Schlangenkult in der Nähe des alten Theben. Die Schlange wohnte in der Grabkapelle eines Heiligen, als dessen Seele sie galt; Schafe und Kamele wurden ihr geopfert.

Kirchen brachte. Nur wurden diese Metamorphosen in früherer Zeit gewaltsam mit Feuer und Schwert durchgeführt; dadurch gingen die heidnischen Kultusformen zu Grunde. Wie trotzdem die alten Götter in den Heiligen des Volksglaubens weiter leben, hat Usener in einer Zusammenstellung von katholischen Heiligen mit den Sondergöttern der Römer und Lithauer gezeigt. Heute empfiehlt die Missionspraxis des Jesuitenordens bekanntlich gröfsere Milde gegenüber dem Heidentum, und gerade dadurch werden wir, wie längst bemerkt worden ist, heute Zeugen von religionsgeschichtlichen Vorgängen, wie sie überall vorzukommen scheinen, wo eine alte Religion einer neuen weichen mufs. Denn im Islam mufs die Metamorphose der Tempel in Heiligengräber, wie die Konservierung des alten Kultus zeigt, meist friedlich verlaufen sein.

Diese Analogieen verwendet Stade nun zu dem Schlusse, dafs, bevor die Altäre zu Sichem und Hebron Altäre Jahwes waren, auf ihnen den Ahnengeistern Abraham und Joseph geopfert wurde. Diese seien dann später von ihrer Würde als Kultheroen entsetzt und zu „fürbittenden Heiligen" degradiert worden. Dem gegenüber ist aber zu erwägen: Wenn Stade im Recht wäre, so wären nicht blofs die Ahnengestalten der Hebräer altkanaanitische Figuren und erst von den Hebräern übernommen, wogegen wir uns schon oben erklären mufsten, sondern sie könnten namentlich gar keine Ahnengeister sein, denn die „Gräber" dieser Patriarchen stehen stark im Verdacht, keine Gräber zu sein.

Zunächst dürfte jedenfalls die Echtheit dieser Gräber in Zweifel gezogen werden können. Dies bedarf keines Beweises für den, der in den Gestalten der Vätersage keine historischen Personen zu erkennen vermag. Aber auch wer hierüber konservativer denkt, wird zugeben müssen, dafs die Annahme sicherer Traditionen über Abrahams und Rahels Grab mindestens starken Bedenken unterliegt, und dafs, die Möglichkeit von Ausnahmen zugegeben, auch keine sichere Gewähr für die Echtheit der Heroengräber aus der Richterzeit geleistet werden kann. Diese Bedenken werden vermehrt, wenn verschiedene Traditionen über die Grabstätte einer Gestalt der Vorzeit neben einander existieren. Diese Erscheinung ist bei den Griechen ganz gewöhnlich. Dionysius von Halikarnafs beschäftigt sich einmal ausdrücklich mit diesem Problem, *τὸ πολλαχῇ γίγνεσθαί τε*

καὶ δείκνυσθαι τάφους Αἰνείου ἀμηχάνου ὄντος ἐν πλείοσι τὸν αὐτὸν τεθάφθαι χωρίοις, und meint, da κοινόν ἐστιν ἐπὶ πολλῶν τοῦτο γε τὸ ἄπορον καὶ μάλιστα τῶν μὲν ἐπιφανεῖς τὰς τύχας, πλανήτας δὲ τοὺς βίους ἐσχηκότων, nur eins von diesen Gräbern sei das echte, die anderen seien μνημεῖα, gesetzt δι' εὔνοιαν τῶν ἐν ὠφελείαις τισὶ δι' αὐτοὺς γενομένων, μάλιστα εἰ τοῦ γένους αὐτῶν τι περιῆν κτλ., also aus Dankbarkeit errichtete Kenotaph-Denkmäler.[1] Auch in der muhammedanischen Welt findet man Gräber desselben Propheten oder Heiligen an ganz verschiedenen Stellen.[2] Aber auch in Israel können wir doppelte Gräbertraditionen nachweisen. Gen. XXXV, 19 identifiziert ein Glossator das Ephrat, wo Rahels Grab sein soll, mit Bethlehem in Juda, vgl. Mi. V, 1, während das Grab nach Jer. XXXI, 15 bei Rama lag. Während aber hier denkbar wäre, dafs die eine Tradition die andere abgelöst hätte, so ist dies nicht der Fall bei dem Grabe Aarons, das von den einen nach Moṣera, von den anderen auf den Berg Hor verlegt wird, Nu. XX, 22 ff. u. ö., Dt. X, 6.[3] Wenn diejenigen Recht haben, nach denen es auch über Jakobs und Israels Gräber verschiedene Traditionen gegeben hat, so wird unser Beweismaterial noch verstärkt.

Wenn aber die Heroengräber wahrscheinlich nicht die Gebeine der Leute enthielten, die in ihnen bestattet sein sollten, sind wir denn sicher, dafs es überhaupt Gräber waren? Wiederum giebt uns das A. T. keinen Anlafs, die Frage aufzuwerfen und wenig Material, um sie zu beantworten. Wenn wir aber an die Heiligengräber des Islam denken, so wird uns völlig klar, wieviel Recht wir zu diesem Zweifel haben. Die grofse Mehrzahl der muhammedanischen Heiligengräber sind keine Gräber, sondern sind aus Kultstätten Gräber geworden. Aber Stade hat vor allem die griechischen Heroengräber zum Vergleich herangezogen, bei denen die Sache insofern für ihn günstiger zu liegen scheint, weil hier die Heroengräber nicht als ein Kompromis verschiedener Religionen angesehen zu werden brauchen, und die Heroen als alteinheimische

1) Dion. Hal. I, 54.
2) Goldziher, Mythos bei den Hebräern p. 336 ff., Culte des Saints 44 f.
3) Vgl. v. Gall l. c. p. 22.

Bewohner ihrer Grabstätten gelten dürfen. Nun lese man, was für Beschreibungen Pausanias von den griechischen Heroengräbern macht, die er gesehen hat.[1] Da stand im Mittelpunkt der Stadt Aigina das Aiakeion. In dem Temenos standen Ölbäume, auch ein Altar war da, der nicht hoch über die Erde emporragte. „Dafs dieser Altar das Grab des Aiakos sei, wird als Geheimsage erzählt.“ Neben dem Aiakeion lag das Grab des Phokos, ein von Steinen eingefafster Erdhügel, auf dem ein roher Stein lag.[1] Auf dem Arantischen Hügel in Phlius lagen die Gräber der „Kinder des Aras“. Runde Säulen dienten ihnen als Aufsatz. Beim Demeterfeste lud man die Heroen zum Trankopfer ein und richtete dabei die Blicke auf die Denksäulen, d. h. diese sind die Symbole der alten Numina. Ein Stein auf dem Marktplatze in Elaia heifst das Grab des Telephos, ein nicht hoher Erdaufwurf anderswo ist das Grabmal des Zethos und Amphion. An der Heerstrafse von Theben nach Chalkis liegen drei rohe Steine; dort soll Tydeus begraben liegen. Diese Beispiele aus ganz verschiedenen Gegenden lassen sich unendlich vermehren. Obgleich Pausanias eingestandenermafsen darauf ausging, für jeden Heros der Sage an seinem Heimatsorte womöglich auch sein Grab aufzutreiben, läfst seine Beschreibung es deutlich erkennen, dafs viele der Gräber, von denen er erzählt, keine Gräber waren. Wer wird aber durch die Steinsäulen auf dem „Grabe“ der Kinder des Aras nicht an die „Massebe auf dem Grabe der Rahel“ erinnert?

Ehe wir jedoch dazu kommen, fragen wir: Was waren diese vermeintlichen Gräber eigentlich? Woraus sind sie entstanden? Eine doppelte Antwort ist zu geben: Teils sind sie alte Heiligtümer, deren Gottheiten zu Heroen herabgedrückt worden sind, teils sind sie landschaftliche Punkte, die durch irgendwelche Äufserlichkeit den Anlafs zur Entstehung der Sage gaben, dafs ein Heros in ihnen bestattet sei. Ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen wird darin bestehen, dafs jene alte Kultstätten waren, diese nicht. Es hat in Griechenland allerdings auch wirkliche Gräber, wahrscheinlich vielfach Höhlen gegeben, die als Heroengräber gegolten haben. Wir werden aber immerhin bezweifeln

1) Paus. II, 29, 8f., c. 12; 15, 3; IX, 5, 14; 17, 4; 18, 2.

dürfen, dafs sie es von Haus aus gewesen sind. Denn es mufs gesagt werden, dafs die Annahme der Entstehung des griechischen Heroenkultus aus dem Kult der Ahnengeister von den gröfsten Schwierigkeiten gedrückt wird. Sehr viele griechische Heroen, auch solche, die von Adelsgeschlechtern als Ahnen verehrt wurden, sind Wesen von ursprünglich göttlicher Art. Jedenfalls wird die überwiegende Mehrzahl der griechischen Heroengräber ihre Entstehung der euhemeristischen Tendenz verdanken, die einer langen Periode der griechischen Religionsgeschichte ihren Stempel aufgedrückt hat.[1] Es ist interessant, hie und da in diese Entwicklung einen Blick hineinthun zu können. Auf der Rennbahn zu Olympia stand ein einfacher Altar, der Taraxippos, „Pferdescheucher" genannt, weil die Rennpferde dort scheuten.[2] Die Archäologen Olympias waren zu Pausanias' Zeit uneins, welcher Heros dort begraben sei.[3] Der Name des Altars beweist zur Genüge, dafs dies vergebliche Liebesmühe war. Taraxippos mufs der Name eines auf einer Rennbahn besonders zu fürchtenden Dämons sein;[4] und darf man nicht vermuten, dafs der Altar eigentlich dazu diente, durch Darbringungen irgend welcher Art sich gegen das Scheuwerden der Pferde zu sichern? Man nimmt an, dafs wohl jede griechische Rennbahn ihren Taraxippos hatte; dafs er in Delphi fehlte, wird besonders hervorgehoben.[5] — Wir können in diesem Falle einmal in die Entstehung eines Heroengrabes einen Blick thun.

Die Voraussetzungen für solche Vorgänge finden sich nun auch auf semitischem Boden. An der Stelle, wo heute der Grabbau der Rahel sich erhebt, soll früher ein Steinhaufen gewesen sein.[6] Eine grofse Höhle in Meron in Galiläa ist das Grab Rabbi Hillels und seiner 36 Schüler. Ebenda war das Grab des R. Simon

---

1) S. darüber Usener, Götternamen p. 248 ff.; Ed. Meyer, GdA II, 110f., 425 ff.; auch O. Seeck, Die Entwicklung der griechischen Religion III, in Neue Jbb. f. kl. Altert. u. Pädagogik III, Lpz. 1899 p. 402—418.

2) Paus. VI, 20, 17.

3) Art. „Taraxippos" bei Pauly.

4) Er ist ein charakteristisches Beispiel der von Usener so genannten Sondergötter.

5) Rohde, Psyche p. 162 u. Anm.

6) Baedeker 118.

b. Jochaj auch in einer Höhle. Ein alter Steinkreis unter einer Gruppe riesenhafter Eichen bei chirbet miḫne im Ostjordanlande wird als Grab eines schech el-miḫnāwī bezeichnet.[1] Jâkût (12. Jahrhundert) beschreibt im geographischen Wörterbuch einen Stein vor dem Judenthor in Aleppo, unter dem ein Prophet begraben sein soll, als Heiligtum der Christen, Juden und Muhammedaner.[2] Der Islam erklärt die Steinhaufen auf dem Wege nach Mina, auf die noch heute Steinchen geworfen werden, für Gräber, obwohl es gewifs keine sind. Durch eine sehr interessante Notiz können wir nun die Sitte der Bildung solcher Steinhaufen[3] auch in Palästina nachweisen. Prov. XXVII, 8 bezeichnet das hebräische margema, das von demselben Verbalstamme wie die arabische Bezeichnung für die Steinhaufen zu Mina, ragm, abgeleitet ist, nichts anderes als eben solche Steinhaufen[4] und belegt dadurch zugleich die Sitte des Steinwerfens für das israelitische Altertum. Wer auf ethnologische Parallelen etwas giebt, den mache ich darauf aufmerksam, dafs sich die Sitte der Bildung solcher Steinhaufen auch in Südafrika findet. Die Hottentotten sehen in ihnen Gräber des Heitsi Eibib, d. h. vielleicht des sterbenden und wieder auflebenden Mondes; die Kaffern dagegen mit ihrem Ahnenkultus halten diese Überreste der verdrängten Ureinwohner für Gräber alter Häuptlinge.[5]

Man wird mir vielleicht jetzt das Recht zu der Schlufsfolgerung zugestehen, dafs die meisten Heroengräber der Israeliten, nämlich alle diejenigen, die nicht wirklich die Gebeine der Leute enthielten, die in ihnen begraben sein sollen, von Haus aus keine Gräber sind, sondern erst infolge irgend welcher religionsgeschichtlicher Veränderungen Gräber geworden sind. Was sind sie nun wohl ursprünglich gewesen? Wir sahen oben S. 263, dafs keine

1) ZDPV XIII, 205.

2) Nach Goldziher, Culte des Saints p. 59.

3) Vgl. Haberland, ZVP XII, 292 ff. und die Ἑρμαῖοι λόφοι der Griechen.

4) Vulg.: Acervus Mercurii (= Ἑρμαῖος λόφος); Luther: „Rabenstein"; Qimchi (bei Fürst s. v.): Steinhaufen am Wege. Ich komme auf diesen Zusammenhang durch eine Notiz von Guthe, ZDPV XIII, 129.

5) Réville, HR I, 1, p. 174.

Nötigung zu der Annahme besteht, dafs alle israelitischen Heroengräber mit Kultstätten verbunden gewesen seien. Wir haben jetzt den Beweis kennen gelernt, dafs Lokalitäten, wo irgendwie eine äufsere Anknüpfung dazu vorliegt, sehr leicht im Volksmunde zu Gräbern von Vorfahren gestempelt werden können. Deshalb werden wir auch das Recht haben, für einige von den israelitischen Eponymengräbern eine solche Entstehungsweise anzunehmen. Wie noch heute manche verlassene Höhle, mancher seltsam geformte Felsen von den Wüstensöhnen für das Grab dieses oder jenes Menschen aus der Heidenzeit, d. h. aus grauer Vorzeit erklärt wird,[1] so hat man schon im Altertum bestimmten Gestalten der Volksüberlieferung an geeigneten Örtlichkeiten ihr Grab angewiesen. Ich persönlich würde dabei an Gräber wie die von Thola und Jair, Ibṣan, Elon, Abdon denken, andere mögen anders urteilen. Aber die Gräber Josephs, Aarons, Deboras, Rahels, (Isaaks, Jakobs?) müssen anders entstanden sein. Denn bei ihnen hängt das Grab mit dem Charakter des Ortes als Kultusstätte zusammen. Sie sind also, dürfen wir schliefsen, ursprünglich Heiligtümer gewesen und erst aus Heiligtümern zu Gräbern geworden. Ist das aber richtig, so sind die mit den Gräbern verbundenen Heiligtümer überall älter als die Gräber. Mit anderen Worten: die mit Gräbern verbundenen Jahwekultstätten waren schon Heiligtümer, ehe dort Gräber waren.

Jetzt handelt es sich nun darum, das Verhältnis der Heroen zu den Heiligtümern, an denen ihre Gräber gezeigt werden, zu bestimmen. Nur ein doppeltes ist möglich: Entweder die Heroen gehören zu den uralten vorjahwistischen Heiligtümern, oder sie gehören zu den Gräbern, sind erst mit der Entstehung der Gräbertradition an den betreffenden Stätten lokalisiert worden.

Nach Stade und seinen Nachfolgern ist das erstere der Fall, d. h. die Heroen sind die vorjahwistischen Numina der betreffenden Heiligtümer. Dann aber sind sie nicht blofs ursprünglich kanaanäische und nicht hebräische Figuren, sondern sie sind ursprünglich Götter und erst durch den Jahwismus zu Ahnen herabgedrückt

1) Doughty, Arabia deserta I, 31f., 110f. Man denke an unsere „Heidengräber".

worden. Dies ist thatsächlich eine mehrfach verbreitete Ansicht.[1] Ob Stade sie wirklich teilt, ist mir nicht völlig klar. Sie liegt in der Konsequenz seiner Anschauungen, aber vielleicht spürt er, dafs diese Konsequenz seine eigenen Voraussetzungen aufheben würde. Denn wenn die israelitischen Stammeponymen ursprünglich Götter sind, so ist ihr Kultus weder ein Ahnenkultus noch könnte er die vorjahwistische Stammesreligion gewesen sein. Er ist kein Ahnenkultus; denn von Ahnenkultus kann man, wenn man nicht mit Worten spielt, doch nur da reden, wo Geister von Verstorbenen göttlich verehrt werden.[2] Wenn aber die israelitischen Heroen die Elim der alten Kultstätten sind, dann sind sie natürlich keine Totengeister. Aber ihr Kult ist dann auch nicht die israelitische Stammesreligion, sondern es ist kanaanitischer Baalskult, der, durch welche Kompromisse auch immer, von einem israelitischen Stamm oder Clan nach der Ansiedlung als Stammeskult übernommen worden ist, etwa wie bei Gad.[3] Jedoch damit ist nur ein Selbstwiderspruch in der Auffassung nachgewiesen, welche die Verehrung kanaanitischer Baale als Stammahnenkultus ansieht. Eine andere Konsequenz dürfte geeignet sein, die Undurchführbarkeit dieser Auffassung selbst darzuthun. Wenn sich die israelitischen Stämme erst in Kanaan um den Kultus der dort ansäfsigen Heroen zusammengefunden haben, so können sie damals noch nicht Jahweverehrer gewesen sein. Denn nähme man selbst etwa an, dafs der Jahwekultus nur der Gesamtheit des Volkes zugehört hätte, die einzelnen Stämme daneben ihre eigenen Ahnen verehrt hätten, so wäre die Volkseinheit bereits durch die Jahwereligion hergestellt gewesen, ehe das Volk die neuen Stammesgötter bekam; nun sind aber Joseph und vor allem Jakob, Israel und Isaak nicht Heroen einzelner Stämme, sondern Eponymen des ganzen Volkes. Wenn sie nun als solche göttliche Verehrung genossen haben, so müssen sie älter als der Jahwismus sein, d. h. dieser wäre erst in Palästina die Religion des Volkes ge-

1) Staerck, v. Gall. Letzterer weifs freilich auch zwischen Gott und Ahn, Heros und Stammeponyme keinen Unterschied zu machen.

2) So denkt sich z. B. Rohde die Entstehung des griechischen Heroenkultus, allerdings, soweit ich mir ein Urteil anmafsen darf, mit Unrecht.

3) Man findet das z. B. v. Gall p. 48f. ausgesprochen. Isaak ist der אל עולם, der frühere בעל des Heiligtums von Beeršeba'.

worden. Das letztere ist bekanntlich die Meinung von Hugo Winckler. Indessen so glänzend er seine Ansicht durchzuführen weifs, so wird ihm doch die freiwillige Selbstbeschränkung auf die politische Geschichte verhängnisvoll. Er läfst sich, wie mir scheint, dabei eine solche Nichtachtung der Regeln zu schulden kommen, nach denen ein Verlauf religiöser Bewegungen und Veränderungen möglich ist. dafs die innere Unhaltbarkeit seiner Konstruktion den alttestamentlichen Überlieferungen gegenüber klar zu Tage tritt. Religionsgeschichte läfst sich eben nicht als Appendix der politischen Geschichte behandeln. Wenn aber die hebräischen Stämme den Jahwismus schon nach Palästina mitgebracht haben, so können ihre Eponymen nicht ursprüngliche kanaanitische Götter gewesen sein. Es ist hiernach kaum nötig, diese Annahme noch weiter zu widerlegen; jedoch mögen noch einige Bemerkungen gestattet sein. Wer Joseph für den Heros von Sichem, Isaak für den von Beerševaʿ hält etc., mufs Josef mit dem Baʿal Berith, Isaak mit dem El ʿolâm, Jakob mit dem El Bethel, Ismael mit dem El roʾi identifizieren. Das ist nun schon der Namen wegen unmöglich, die diese verschiedenen Figuren tragen. Dafs Namen von der Bildung Impf + El Stammnamen sind, erkennt z. B. Staerck an. Dies nötigt aber zu dem weiteren Zugeständnis, dafs Jiṣḥaq Hypokoristikon von Jiṣḥaqʾel ist, wie Josef von Jsfʾel, Jaʿqob von Jʿqbʾēl, Jiphtaḥ von Jiphtaḥʾel. Damit fällt aber eine Vermutung wie die, יצחק sei eine alte Gottheit, deren Verehrer in einem alten südlichen Stamme יִשְׂחָקְאֵל zu suchen seien, von selbst in sich zusammen. Ist Jiṣḥaq (ʾel) etwa eher als Gottesname denkbar, als Jiṣḥaqʾēl?[1] Und wie steht es erst mit Jisraʾel? Wenn es feststeht, dafs die ursprüngliche Bedeutung solcher Namen wie Jišmaʿel, Jeraḥmeʾel, Jisraʾel stets im Bewufstsein des Volkes geblieben ist, so sind sie als Gottesnamen unmöglich.[2] Sie verraten es uns ja selbst so deutlich wie möglich. Nicht יצחק, sondern אל ist die von יצחקאל, אל die von Jisrael, Jʿqbel,

1) Staerck p. 60.

2) v. Gall freilich wagt p. 144 noch mehr: er begründet die Deutung von Jiphtaḥ als Gott gerade mit der Namensidentität mit Jiphtaḥel und deutet ihn als eine Gottheit, welche פֹּתֵחַ רָחַם. Ein männlicher Patron der weiblichen Fruchtbarkeit, der den Stammnamen Jiphtaḥel trägt — mehr kann man nicht verlangen.

Josef'el etc. verehrte Gottheit. — Aber auch die Namen der kanaanäischen Baalim und Elim schliefsen eine Identifikation mit den israelitischen Eponymen aus; nicht nur weil sie als lokale Numina Naturgottheiten sind, sondern weil neben Namen wie Ba'al Berith, El 'olam, El ro'i, El Beth'el andere Gottesnamen keinen Platz mehr haben. Diese lokalen Baalim und Elim besitzen eben so wenig besondere Eigennamen als die vielen namenlosen Scheikhs islamischer Gräber oder die anonymen Heroen der Griechen, die niemals einen Eigennamen getragen haben, sondern hinlänglich bestimmt sind als der Geist oder Dämon oder das Numen oder die Gottheit dieses oder jenes Ortes. — Endlich aber ist es eine unvollziehbare Vorstellung und ohne Analogieen, dafs die Gottheiten der alten Religion von ihren Kultusstätten durch Jahwe verdrängt, von Göttern zu Stammahnen degradiert neben Jahwe weiter existiert haben sollten. Man verweise nicht auf die islamischen Heiligen; denn diese sind, indem sie die Heidengötter verdrängten, selbst an deren Stelle getreten. An den israelitischen Kultstätten aber ist Jahwe auf den Baal gefolgt; und zwar ist er grofsenteils so auf ihn gefolgt, dafs er ihn in sich aufgenommen hat. Man redet doch nicht ohne Grund von dem synkretistischen Charakter des vorprophetischen Jahwismus. Wären also die Joseph, Israel die vorjahwistischen Gottheiten von Sichem etc., so wäre zu erwarten, dafs sie mit dem Erscheinen des Jahwismus von dort verschwunden wären. So verliert also die Annahme, die israelitischen Eponymen seien vor Jahwe die Gottheiten ihrer Gräberkultstätten gewesen, bei näherer Prüfung jeden Boden. Denn der einzige noch mögliche Ausweg, dafs sie als israelitische Stammgottheiten an den Stätten ihrer Gräber lokalisiert und durch den Jahwismus von da verdrängt worden seien, ist chronologisch unmöglich. Noch zu Abimelechs Zeit ist in Sichem Ba'al Berith! Und eben der Synkretismus, von dem wir oben sprachen, bürgt dafür, dafs Jahwe ihm ohne Zwischenglieder gefolgt ist. Vielmehr finden die bisher aufgedeckten Probleme alle ihre Lösung mit der Annahme, dafs die israelitischen Stammeponymen erst mit den Israeliten und mit dem Jahwismus an die Stätten gekommen sind, wo ihre Gräber gezeigt wurden.

Die Gräber der Stammeponymen Israels an den heiligen Stätten der Jahwereligion verdanken also eben dieser Jahwereligion

ihre Entstehung. Darauf weist uns die Geschichte ähnlicher Gräbertraditionen bei anderen Völkern, darauf weist uns der Charakter dieser Gestalten als Helden des Jahwismus, darauf weist uns ihre Entstehung als Eponymen israelitischer Stämme; darauf weist aber auch ganz direkt eine alte Überlieferung, nach der die Israeliten selbst erst Josephs Gebeine nach Sichem gebracht und dort in dem von Jakob gekauften Begräbnis beigesetzt haben, Jos. XXIV, 32. Damit ist der Erklärung dieser Heroen als Ahnengottheiten der israelitischen Stämme und ihrer Vergleichung mit den griechischen Geschlechterkultheroen jeder Boden entzogen. Denn der jahwistische Volksglaube ist es gerade, der die israelitischen Ahnengräber geschaffen hat.

Nun würde allerdings die Analogie der muslimischen Heiligengräber, wie es scheint, zu der Auffassung führen müssen, dafs die Patriarchen in ihren Gräbern an Stelle der heidnischen Gottheiten als jahwistische Heilige verehrt worden seien. Das spätere Judentum neigt entschieden zu einer solchen Kanonisierung der Volksahnen. Es hat viel für sich, wenn man in Jes. LXIII, 16 einen dahin gehenden Volksglauben erstmalig bezeugt findet, und andere mögen sogar bis auf Jer. XXXI, 15 zurückgreifen. Indessen schon oben ist die Differenz zwischen der Geschichte der islamischen Heiligengräber und der der Patriarchengräber hervorgehoben worden, dafs bei diesen Jahwe selbst in die Stelle des alten Gottes eintritt, während es im Islam die Heiligen sind. Im alten vorprophetischen Jahwismus ist deshalb für die Entstehung eines Heiligenkultus kein Platz. Mufs man schon für die jüdische Zeit einen Kultus des Rahelgrabes und des Abrahamgrabes annehmen, wie er heute geübt wird, so sind hier wahrscheinlich die Patriarchen an die Stelle Jahwes getreten; die Veranlassung bot die Centralisation des Kultus zu Jerusalem. Vorher hatten die Patriarchengräber an Jahweheiligtümern die Bedeutung einer Gewähr für das Alter und die Echtheit des dort geübten Jahwekultus, wie sie ähnlich z. B. die Überlieferung über die Salbung des Steins zu Bethel durch Jakob hat.

Ich denke hiermit den Widerspruch gegen Stades Auffassung von dem Kult der Stammahnen als der israelitischen Urreligion genügend begründet zu haben. Denn wir müssen erkannt

haben, dafs die Analogie des griechischen Geschlechterheroenkultus, auf die Stade seine Anschauung aufgebaut hat, das Gebäude nicht trägt. Es fehlt das Fundament in der Gleichheit der äufseren Lebensbedingungen und der sozialen Verhältnisse, es fehlt aber auch das Material übereinstimmender Anschauungen. Demnächst haben wir erkannt, dafs die Indizien, die Stade in den altisraelitischen religiösen Anschauungen und Institutionen für seine These anführen zu können glaubte, dieser These selbst den Boden entziehen. Denn es zeigte sich, dafs, so oder so betrachtet, ein Kult der Stammahnengeister in Israel nicht vor dem Jahwismus geherrscht haben kann. Damit wäre unsere letzte Aufgabe erledigt, und es erübrigt nur, in einem kurzen Rückblick sich die gewonnenen Resultate noch einmal zu vergegenwärtigen.

Rückblick und Schlufs.

Die Frage, deren Aufhellung wir uns in diesem Buche vorgenommen hatten, ob der Animismus bezw. Ahnenkultus als die Religion des vorjahwistischen Israel anzusehen sei, ist mit einem runden Nein zu beantworten. Wohl teilte Altisrael die Vorstellungen von einem Dasein der abgeschiedenen Seelen, die als die Voraussetzung jedes Ahnenkultus angesehen werden müssen. Wohl sah es in diesem Dasein eine Fortsetzung des irdischen Lebens und widmete deshalb den Totengeistern einen Kultus, d. h. Seelenpflege, durch Darbringung von Speise und Trank auf den Gräbern, zur Sättigung der hungrigen und durstigen Seelen. Wohl fürchtete es die Nähe dieser Geister, vor allem in der Zeit bald nach ihrem Tode, suchte sich vor Angriffen ihrerseits zu schützen und war sorgfältig darauf bedacht, ihnen bald die Ruhe des Grabes zu gönnen. Aber dies Leben nach dem Tode ist doch nur ein trauriges, schattenhaftes Dasein, vor dem den Menschen graut. Untermenschliche Wesen sind die Toten, nicht übermenschliche, ganz angewiesen darauf, dafs die Liebe, die der Lebende sich erworben, auch in das Grabesdunkel noch einige Lichtstrahlen fallen lasse. Versagt diese, dann wird der Tote vollends unglücklich oder geht überhaupt zu Grunde.

Wahrscheinlich ist dieser Glaube, der über die ganze Menschheit verbreitet ist, uralt und gehört zu den Vorstellungen, die sich schon bei dem primitiven Menschen bilden. Aber religiöse Motive, das Wort Religion im religionsphilosophischen Sinne genommen, knüpfen sich auf dieser Stufe nicht an den Seelenglauben. Wenn wir diese Thatsache bei den Israeliten richtig beobachtet haben, so darf das Ergebnis unserer Untersuchungen auch für die allgemeine Religionsgeschichte einen gewissen Wert beanspruchen. Freilich wird man vielleicht

noch lange die Behauptung wiederholen hören, daſs die Entstehung der Religion gerade eben an den zunächst noch nicht religiösen Gespensterglauben anknüpfe und aus ihm zu erklären sei. Aber jeder, der sich nicht von vorn herein durch eine noch so wahrscheinlich klingende Theorie einnehmen läſst, sondern versucht, den Sinn zu ermitteln, der in den Erscheinungen selbst liegt, und die Sprache zu verstehen, die sie, wenn auch stammelnd, reden, muſs es bemerken, daſs gerade Völker mit einer übersättigten und sinkenden oder mit einer greisenhaft erstarrten Kultur dem Totenkultus eine besonders eingehende Pflege widmen. Das Volk des Ahnenkultus par excellence, die Chinesen, ferner die Griechen der hellenistischen Zeit,[1] die späteren Römer, die Babylonier, Ägypter, die Inder, sie alle sind nach der einen oder anderen Richtung Beispiele für das Gesagte. Es scheint mir sogar, als könne man fast eine Art Gesetz dahin aufstellen, daſs die Tendenz zur Steigerung des Toten- zum Ahnenkultus Hand in Hand gehe mit euhemeristischen Neigungen. Euhemeristische Neigungen aber sind ein sicheres Zeichen sinkender religiöser Kraft, und wenn wir sie auch bei Naturvölkern, wie den Kaffern, finden, so wird dadurch der Schluſs, der auch aus anderen Gründen nahe liegt, zur Evidenz gebracht, daſs ihr Ahnenkultus keineswegs primitiver Art, sondern das Ergebnis einer ziemlich lange dauernden Entwicklung ist.

Daneben aber gilt es, zu fragen, ob nicht auch für die Geschichte der Religion Israels ein Gewinn bei unseren Untersuchungen herausgekommen ist. Freilich positive Resultate haben wir wenige zu verzeichnen. Daſs die primitive Vorstellungswelt des alten Israeliten in den Grundzügen derjenigen gleicht, die wir überhaupt auf entsprechender Kulturstufe in der Menschheit finden, haben wir bestätigt gefunden. Im übrigen sind die Ergebnisse, die wir erzielt haben, wesentlich negativer Art. Man muſs ja aber oft schon damit zufrieden sein, wenn sich eine bestimmte Anschauung als sicher unrichtig erweisen läſst. Wir müssen auch Rückschritte mit in den Kauf nehmen, wenn wir der Wahrheit dadurch näher kommen. So

1) Wenn die Überreste der mykenischen Periode auch auf einen lebhaften Totenkultus zu deuten sind, so haben wir es in ihr vielleicht auch mit einer altgewordenen Kultur zu thun. Aber gehören jene alten Gräber nicht meist Vornehmen? S. übrigens Ed. Meyer im Hermes XXX p. 278ff.

ist es denn auch für die Geschichte Israels nicht ohne Belang, einzusehen, daſs man dem Kultus der Toten keine irgendwie bestimmende Rolle in der religiösen Entwicklung dieses Volkes zuschreiben darf. Die animistischen Vorstellungen und Gebräuche haben sich im alten Israel nie zu einer religiösen Verehrung verdichtet, geschweige denn, daſs man sie als die Urreligion Israels bezeichnen dürfte. Insbesondere muſs man darauf verzichten, von hier aus Aufschlüsse über die älteste Geschichte des Jahwismus zu erhalten. Und dieser bildet doch schlieſslich das Hauptinteresse an der Geschichte der Religion Israels.

Stellen-Verzeichnis.

Seite

Genesis.

II, 7 . . . 34ff.
24 . . . 202, 210
XX, 12 . . 206
XXIV, 5 . . 208
28, 50, 53ff. 209
65 . . 67, 97
XXVII, 7 . 181
XXIX . . 208
XXX, 3ff. . 211
XXXI, 14 209, 215
43 . 209
XXXV, 14 . 142f. 174
20 . 128f. 174
XXXVII, 26 48
XXXVIII . 221f.
XLV, 17 . . 29
XLVIII, 5 . 210
L, 23 . . . 211 A. 1

Exodus.

II, 10 . . . 211
IV, 18 . . 209
XVIII, 2ff. . 209
XX, 12 . . 177f.
XXI, 4ff. . 179ff. 212
XXIV, 8. . 243
XXVIII, 33ff. 100 A. 6

Leviticus.

XIII, 45 . . 68, 101
XV, 18 . . 89 A. 4
XIX, 27 . . 111
XXI, 1ff. . 93, 112ff.
11 . . 46

Seite

Numeri.

VI . . . . 112ff.
XIII, 16 . . 184f.
XIX, 1—10 93
11ff. . 46, 92, 99

Deuteronomium.

XIV, 1 . . 110f.
XVIII, 9ff. . 148ff.
XXV, 5ff. . 220, 222
XXVI, 14 . 135f. 138f.

Josua.

V, 1 . . . 24, 28
VII, 14ff. . 234
17 . . 243 A. 6
25 . . 118
XXIV, 32 . 264, 274

Judicum.

VI, 18ff. . . 211
VIII, 31 . . 210
IX, 1ff. . . 204
23 . . 33
26, 35 . 182 A. 3
X, 9 . . . 244
XIV, 8f. . . 93
XV, 1 . . 210
19 . . 24, 28
20f., 22, 33 87 A. 4
XVIIf. . . 181
7 . . 241
XX/XXI . 226

1. Samuelis.

X, 20f. . . 234, 243
XV . . . 87 A. 4

Seite

XXI, 1ff. 89 A. 4, 106f.
XXV, 1 . . 125
XXVIII . . 150f.
152ff., 166
XXVIII, 2, 14 160f.
8 . 167
13 . 161f.
XXX, 12 . 24, 28
XXXI, 4 . 123 A. 2
12 . 118, 119

2. Samuelis.

I, 17ff. . . 70
III, 31ff. . . 74
35 . . 137
VI, 10f. . . 257
XII, 15ff. . 172
XIII, 13 . . 206
19 . . 68, 88f.
XIV, 5ff. . . 224f.
XV, 7ff. . . 211
XVIII, 18 . 173ff., 223

1. Regum.

I, 9 . . . 212
II, 34 . . . 125
X, 5 . . . 24, 28
XV, 27 . . 244
XVII, 21f. . 29, 43
XX, 31 . . 64, 86
XXI, 27 . . 65
XXII, 19ff. . 32f.

2. Regum.

V, 7 . . . 66
VI, 30 . . 65

Seite

XXI, 2ff. . 164
18 . . 125
XXIII, 17 . 129

Jesaia.

III, 24f. . . 65
VIII, 19 . . 151, 159 162f.
XIV, 18 . . 125
XIX, 3 . . 151
XX, 2ff. . . 64, 65, 79f.
XXVI, 21 . 48
XXIX, 4 . 151, 156f. 159
XXX, 33 . 118
XXXIII, 12 119
LVI, 4f. . . 176, 223
LXIII, 16 . 274
LXV, 4 . . 167

Jeremia.

II, 37 . . . 88f.
VII, 29 . . 147
XVI, 1ff. . 111
6f. . . 130ff.
XXII, 18 . 100
XXXI, 15 . 58f., 266 274
XXXVII, 3 / XXXVIII, 1 } 185 A. 2

Ezechiel.

XVI, 8 . . 212
25, 31 . 195
XXI, 26 . . 193f., 195
XXII, 11 . 206
XXIV, 7 . 48
15ff. . 75, 111

Seite

XXIV, 17 . 68, 101, 133
22 . 133
XXXII, 27 . 140f.
XXXIX, 12, 16 122
XLIII, 7 . . 124, 126 127

Hosea.

VII, 14 . . 72f., 113
IX, 3f. . . 133, 134f.

Amos.

II, 1 . . . 119
V, 16 . . . 100
VI, 10 . . 118

Micha.

I, 16 . . . 111
III, 7 . . . 68, 101

Nahum.

II, 8 . . . 66

Sacharja.

VII, 1—6 . 81f.
VIII, 18f. . 82
XII, 10ff. . 81
XIII, 4 . . 65, 80

Maleachi.

II, 14, 16 . 212

Psalmi.

XVI, 10 . . 44
XXX, 4 . . 44
9—13 44
XLIX, 16 . 44
LXIII, 2 . . 45
LXXXVI, 13 44

Seite

Proverbia.

XXVII, 8. . 269

Hiob.

III, 15 . . 125, 141
XIV, 22 . . 44f.
XVI, 18 . . 48
XIX, 17 . . 204
XXIV, 12 . 47

Canticum.

III, 4 . . . 209
V, 5f. . . . 24, 29

Ruth.

I, 8 . . . 209
11ff. . . 220
III, 7ff. . . 212
IV, 5, 10 . . 221
7 . . . 221 u. A. 1

Esther.

III, 7 . . . 190 A. 1
IX, 29—32. 189

Daniel.

X, 17 . . . 24

1. Chr.

IV, 8 . . . 257
17 . . . 263 A. 1
VI, 8, 22 . 256
IX, 19 . . 256

2. Chr.

XXX, 20 . 125
XXXIII, 20 124f.

Register.

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten.)

Aas, tierisches, verunreinigend 93, 110.
Abraham, Grab —s 263.
Absalom, Bestattung 123, Denkmal —s 173 ff.
Abstammung, gemeinsame, des Clans 236, 238, 242.
addereth 65, 80.
Adon in Eigennamen 183.
Adonis-Tammuz, —feste 73, 111.
Adoption 198, 200, 210 f., 242 f., durch die Frau 211.
Ahnenbilder 180 f., 192, Teraphim keine — 194.
Ahnengräber 261 ff.
Ahnenkultus 112, 114, 169 ff., — bei fremden Völkern 114, 169 ff., — in Eigennamen 187 A. 1, — und Euhemerismus 277, privater Charakter des — 177.
Aḫraḫel (Aḫarḫel) 257.
Akhan 118, 123.
Anthropologie (Wissenschaft) 4, 245, —, volkstümliche Naturerklärung 40.
Animismus (Tylor) 7, — Weltanschauung, nicht Religion 15 f.
Asche in der Trauer 68, 80 f.
Ašer, Gott und Stamm 254.
Askese in der Trauer 103.
Ausland, Unreinheit des —es 108, 135.
Aussatz 66, 68, Unreinheit des —es 88, 108 f., Begründung 108 f.
Baal in Eigennamen 183 f., —skult 271 ff.
Bann 86 ff., 118 f., 123.
Barfuſs, —gehen in der Trauer 67 und A. 3, s. Schuhe.
Bart, Verhüllen des —es 68, 80, erklärt 101.
Beena-Ehe 208 f.
Begraben 119 ff., — in Höhlen 53, symbolisches — 121, Zweck des —s 121 f., s. Grab.
Begräbnis, Spenden beim — 138 A. 2, 140 f.
Begräbnisplätze 124 ff., 228, warum auſserhalb der Mauern 127.
Bein, von jmds — und Fleisch sein 204, 206, 242.
Benjamin, Name 254.
Bestatten s. Begraben, Grab, Stein.
Bilder, Gottes— in Privathäusern 180 f., s. Ahnen, Teraphim.
beṭen 204 A. 1.
beth abh 234, 238 f.
Blut, Bedecken des —es 121, Färben mit —, um Unheil abzuwehren 147, —kreislauf 39, das — und die nepheš 38, das — schreit gen Himmel 47 f.
Blutrache 47, 225 f., 243.
Blutsverwandtschaft im Clan 203 f., 205 f., 225, 230.

Braut, Verhüllung der 67, 97, Trauer der — um den Bräutigam 173.
Bruder, als Erbe des Bruders 222 f., als Levir 220 ff., Rechte des —s über die Schwester 205.

Clan 234 ff., Entstehung 235 ff., — beim Levirat 220 f., —opfer 191, — organisation 239, dem Nomadenleben entsprechend 238, Veränderung der —verfassung durch Ansiedlung 237, der — Wurzel der Stammesverfassung 242, s. Blutrache, Blutsverwandtschaft.
Continuation-theory 42 A. 2, 51.
Cornill 142 f.
Cranz, D. 158 f.

Dan, Stamm 254.
Dekalog, Elterngebot des — 177 f.
Denkmäler, Zweck 174 ff.

Edom, ʿObed-Edom 257.
Ehe, Beena— 208, religiöse Feier 198 (Antike), 212 (Israel), —formen 206, 207, 208 ff., 222, Verwandten— 205 f., zwischen Vetter und Cousine 206, Zadiqa— 210.
Ehebrecherin, Gebräuche mit der — 68, 78, 88.
Ehefrau, Trauer um die — 75, 113, 173, s. Frau.
Ehelicher Umgang, nicht verunreinigend 89 A. 4, 107, in der Trauer untersagt 103, 106 A. 1, 107.
Einritzungen in der Trauer 72 f., 77, kein Opfer 147, warum verboten 111 f., Zweck der — 102.
Ekstase vermittelt Verkehr mit der Geisterwelt 157 f.
Elohim im Hause 179 ff., — von Teraphim gesagt 192, — für Totengeister 161 ff.
Eltern, Trauer um die — 173, keine Verehrung der — 171 ff.
Elterngebot des Dekalogs 177.
Endogamie 206, 239.
ephod, —bad 79, — neben Teraphim 192.
Eponymen, griechische 252 f., 257 f., hebräische 258 ff., römische 249, 251, weibliche — 203, 260.
Erbrecht, agnatisches in Israel 200 210 f., 215 ff.
Erstgeburtsrecht 218.
Ešba'al, Name 183.
Esther, das Buch — 189 f.
Euhemerismus 277.
Exogamie 206 f., 239.
Ewald, Deutung der Trauergebräuche 74, 115.

Familie, Entstehung der — 196, 207, 238 ff., Feste in der — gefeiert 178, 187, —ngrab 52 f., 201, 225 A. 3, 227 f., die — als Grundlage der Gens 233 f., 249 f., —nkult 178 ff., gilt Jahwe, nicht den Ahnen 182 ff., 191, Solidaritätsgefühl in der — 201, 224 f., —nverfassung 200 f. (Stade), 202 ff., Verhältnis zum Clan 234, 236 ff.
Farwardîgân 188 f.
Fasten, Purim — 189 f., Trauer — 68 f., 81 f., Bedeutung 102 f.
Fest, babylonisches Neujahrs— 188, 191, persisches Allerseelen— 188, Toten— 187 ff., s. Familie.
Feuer hält die Geister fern 103.
Feuerbestattung in Israel 118, — bei den Griechen 56, Einfluſs der — auf den Geisterglauben 56, 122 A. 3.
Fleisch, von jmds. Bein und — sein 204, 206, 242.
Frau, Adoption durch die — 211, die — Eigentümerin des Zeltes 209 f., —en als Eponymen 203, 260, die — nicht erbberechtigt

215 ff., nicht kultfähig 161, 198, 203, 215 ff., rechtliche Stellung 202 ff., s. Matriarchat.
Frazer, J. G. 93, 95, 116.
Frey, Joh. 12 f., 34, Erklärung der Trauergebräuche 82 ff.
Fustel de Coulanges 197 ff. (Familie), 232 ff. (Gens).

Gad, Gottes- und Stammname 254 f.
Geister, ferngehalten durch Feuer 103, durch Lärm 100, Verjagen der — 98, Glaube an Macht der — 50, —glaube der Naturvölker 32 f., Verkehr mit — n vermittelt durch Ekstase 157 ff., — beim Tabu wirksam 98.
Genos, Gens s. Geschlecht.
Gerichtsbarkeit steht beim Clan 225 f., s. Strafrecht.
Geschlecht, Begriff 250 f., Geschlechterkult 232, 233 f., 250 ff., —verfassung, römische, griechische 230 ff., 249 ff., s. Clan.
Ge'ulla 220 ff.
Glatze s. Haar.
Grab, Anlage von Gräbern 125, 227 f., das —Aufenthaltsort der Seele 52, 53, 56 f., im Judentum 58 f., im A. T. 121 f., — des Geschlechtsahnen 233 f., — im Hause 124 ff., 128, 227 A. 1, Masseben auf dem —e 128 f., — esschändung 119 f., —steine 124, 129.
Gräber, Königs— 125 f., —tradition, Entstehung 270 ff., — als Wohnstätten eingerichtet 54 A. 1, 125 A. 6, —, heilige, in Palästina 268 f., s. Heroengräber.
Gynaikokratie 207, 216 f.

Haare, Abschneiden der — 71 f., als Totenopfer 77, 144 ff., Zweck 101 f., Freifliegenlassen der — 68, 146, Unordnung der — in der Trauer 68, Zerraufen der — 68, 146.
Haarschur, verbotene 72, 111.
Hades 52, 54.
ḥalal 120 A. 2.
Haman 190 A. 1.
Händeklatschen, Trauergestus 70 A. 4.
Haupt, Bedecken des —es mit der Hand 68, 88 f., 101, s. Haar, Verhüllung.
Haus, —gottesbilder 180, —genossenschaft eine Kultusgemeinde 178, — keine Bezeichnung für Stämme 244, Teraphim im —e 192, Mutter— 209 f.
Heilig, Begriff 90 ff.. —e Handlungen 77, 84, — Kleider 96 A. 4, 97.
Heilige 264 f., des Islam 264, 273, deren Gräber 264, 266, 269, 273, jüdische 274.
Heiligkeit, angebliche — der Gräber 128 f.
Hel 51.
ḥerem s. Bann.
Heroengräber 252 f., 261 ff., — heilige Stätten 263 ff., — griechische, Beschreibungen 266 f., Entstehung 268, — israelitische, Echtheit 265 f., Entstehung 266 ff., aus Heiligtümern 270.
Heroenkult, der Phratrien 249, der römischen Gentes 251, der griechischen 252.
Heroes eponymoi 257 ff., s. Eponymen.
Herz, Sitz der nepheš 39 f.
hištaḥawa, Bedeutung 160 f.
hizkir 175 f.
Hochzeitsgebräuche 212.
Hoherpriester 46, 85, Tabus für den — 113.
Hošea, ursprünglicher Name für Josua 184 f., Entstehung des Namens 186 A. 1.

jad = Denkmal 173f.
Jahwe, in Eigennamen 182ff., die —religion als Religion des Hauses 182ff., —religion, angeblicher Kampf gegen Totenkultus 110ff., 124, —kultus, Teraphim im 192, 195, — und die Scheol 54f., 156.
Jahwismus, synkretistischer 273.
Jephtas Tochter, Klage um — 173.
jiddeoni s. obh.
Joab, Grab 125, Name 183.
Joaš, Name 183.
Jobel, Name 182 A. 3.
Jochebed, Name 183 A. 3.
Joel, Name 183 A. 3, 185 A. 2.
Jehukhal, Jukhal, Name 185 A. 2.
Josef, Jehosef für — 185 A. 2.
Josua, Clan 186, Name 183, 184f.
Jotham, Name 183.
Judentum, das spätere, Seelenvorstellung 49 A. 3, 58, Vorstellung vom Todeszustand 56ff., Trauergebräuche 75f., 103, 116, Steinigung des Sarges im späteren — 123, Tröstung der Hinterbliebenen im — 133.

Kerber 183f. A.
Kinder, Segen des —reichtums 219, Trauer um die — 172, s. Nachkommenschaft.
Klage, —frauen 70, —lied 70, Toten— 69, 81, Erklärung 100.
Kleider, heilige 96 A. 4, 97 A. 3, Zerreifsen der — 65f., 77, 80, nach jüdischem Ritus 75, 80, Erklärung 101.
Kleidung, Trauer— 64ff.
Krieg, —erstand heilig 89 A. 4, 107, —sbräuche 71, s. Bann, —sgefangene 65, 66, 67, 68, 71, 77, 85, Abscheren der Haare 146, Bedeutung 102.
Kultrecht nicht auf den Hausvater beschränkt 211f.
Kurie in Rom 248f.

Lampe, Toten— 103f., 190f., Zelt— 103f., 214, — der Frevler 104.
Leichen, Verfahren mit 127, s. Begraben.
Leichenmahlzeiten 130, 137f., 142.
Leichenschändung 120f.
Lendenschurz, Der saq ein — 77, 79f.
Levi, Stamm, Geschichte 240f. A.
Levirat 220ff., älteste Form 221f.
Lippert, Julius 2f., 9.

Malkišua Name 183, 256 A.
margema 269.
Massebe 174, im Königsthale 173ff., auf dem Grabe Deboras 142f., Rahels 128f., 174, 267.
Matriarchat 207ff., 239.
Melekh in Eigennamen 183f.
Menschenopfer 87 A. 4, für Tote 145f.
Menstrua, tabu 106 A. 1, 109.
Meriba'al, Name 183.
Micha, Name 183 A. 3.
mišpaḥa 234f.
Mose, die Ehe —s 209, Grab — 262.
Mutter, —sbruder 205, Haus der — 209, besonders nahes Verhältnis zwischen — und Kind 216, Verwandtschaft durch die — 203f., s. Frau, Matriarchat.

Nachkommenschaft, Wert legen auf — 176, 200, 218f.
Nacktheit, rituelle 66f., bei fremden Völkern 67.
Name, Bedeutung 177, Fortleben des —s 176f., seinen — auf etwas legen 177, —gebung 182, durch die Mutter 203, arabische 256 A. Griechische Geschlechter— 257f., Gottes— 273, in Eigennamen 182ff., 255f. A. 3, als Stammnamen

253ff., jahwehaltige — 182ff., Bedeutung der — 182, Stamm— s. Stamm.
Nasiräer 46, 71, 92, tabu 112ff.
nepheš, Begriff 23ff., 116f., möglicherweise jüngeres Alter desselben 51, Entwicklungsfähigkeit 51, Fortdauer der — 42ff., im Judentum 56f., Unterschied zwischen — und ruaḥ 26ff., 33f.
nešama 23, 25 A. 2.
Nieren, Sitz der Affekte 40.
Nomadenleben, israelitisches — 219, 238f., Gegensatz gegen gräkoitalische Kultur 213ff.

obh und jiddeoni 148ff.
Oort, H. 3, 11.
Orakel, Inkubations— 149, Teraphim— 192, 193f., Toten— 163ff., in Griechenland 165.
Orcus 51.
Orgiasmus in der Trauer 67, 70, 72f., 83.

Passah 178, 180, 191.
Patriarchat 202f., 206, 207, 208, Wurzel des —s 215ff.
Patriarchen, Eponymen, keine Numina 259f., Gräber der — 265ff., — als jüdische Heilige 274.
Phratrie 248f.
Phyle 247f.
Polyandrie 207, 222.
Priester 46, —kleidung 79, Trauerverbote für — 112, Verunreinigung gestattet 93, 112f.
Profan, Begriff 106f.
Purim 188ff., kein Totenfest 189f.

Rahel, Grab der — 128f., 174, 263f., 268, s. Massebe.
Rein und heilig 106.
Religion, Begriff 276f., Ahnenkultus als — 15f., 17, 169f., —en der Naturvölker 5ff., Ursprung der — 3f., 277, Ur— der Menschheit 7ff., 170 A. 3.
Rephaîm 49ff., 117.
ruaḥ 23ff., 29ff., 116, Besessenheit und — 30ff., — und Geister 32f.
Ruben, Name 254.

Samuels Erscheinung 1. Sa. XXVIII, real 152f., 154, nicht von der Totenbeschwörerin herbeigeführt 154, Samuels Grab 125, 126.
saq 64, 79f., ein Lendenschurz 77, Prophetentracht 65, 80, ein Überwurf 79, Schwallys Deutung 77.
Saul, Denkmal —s 173, Grab der Nachkommen —s 126, — vertreibt die Totenbeschwörer 163f., 167.
Schattenbild 21, 49, 51.
Scheol 43f., 49ff., 117, 141, Zustand in der — 49f., 122f., Alter der —vorstellung in Israel 55, Herkunft 55f., Ursprung 52ff., Kampf des Jahwismus gegen die — 54f.
Schuhe, Ausziehen der — 67, bei den Griechen 67 A. 2, Symbol 221 A. 1.
Schutzbürgerschaft 240f.
Schwally, Fr., Erklärung der Trauergebräuche 76ff.
šebeṭ 234.
Seele, kann den Körper verlassen 21, 24ff., 158, s. nepheš, —nkult, griechischer, apotropäisch 116, s. Totenkultus, —nlicht 190f., —npflege 139ff., 142f.
Sklave, Ritus der Aufnahme ins Haus 197f.
Sondergötter (Usener) 268.
Spencer, H. —s Theorie 8f., 14.
Spenden an die Hinterbliebenen 133f., Grund 134f., Toten— 130ff., 138ff., 189, von Frauen dargebracht 219f.

Stamm, Solidarität des —es 224f., —esbildung 236ff., 240f., —esgottheiten 255, 256 A., 272f., —namen 258f., Bildung 261, 272f., in Eigennamen 256f., —esverfassung, israelitische 234ff., nach Stade 220ff.
Staub in der Trauer 68, 80f.
Stein, Bestattung unter —en 123f., —denkmale 129, —haufen auf Gräbern 123f., (Mina) 269, —werfen 124, 269.
Strafrecht in Israel 201, 225ff.
Symbolische Deutung der Trauergebräuche 75f., 78.

Tabu 94, 98 A. 1, — sind Geburt und Tod 110, Heiligtum 127, Krieger 107, Nasiräer, Priester 113f., — verbrannt 118.
Taraxippos 268.
Teraphim 191ff., s. Ahnenbilder.
Tod, gilt allen Völkern für verunreinigend 114, —esengel 99 A. 4.
Totemismus 245ff.
Totenbeschwörung 148ff., Betrug 152, 154, 157, Kultusakt 160ff., verworfen 155, 163f., 166f., Vollzug 156ff., Vorkommen in Babylonien 155 A. 3, Griechenland 164f., bei Naturvölkern 158f., Zweck 166f.
Totenfeste 187ff.
Totengeister, Furcht vor —n 99, 116f., — an den Leichnam gebunden 98f., 139, Macht der — 117, Sprechen der — 151, 156f., 159, 160, Verehrung der — 77, 115, Zustand der — 98f., 138, 141, 166, abhängig vom Begraben 121f., von der Todesart 122.
Totenkultus 81f., 110ff., 127, 168, 169ff.
Totenopfer, Wesen des —s 139f., 167, soviel wie Seelenpflege 139ff., bei fremden Völkern 140f., von Frauen gebracht 219f.
Totenreich, Vorstellungen vom — 49, 51ff.
Totenseele 45f., s. nepheš.
Trankopfer an die Toten 142.
Trauer, Aufrichtigkeit des Schmerzes in der — 74, 115f., —farben 68, 76, — nicht verunreinigend 110f. —gebräuche entstellend 95, verbotene 72f., 111, —zeit 75, 137.
Traum, Entstehung der Seelenvorstellung aus dem — 21, 51.
Tribus 247f.
Tröstung der Hinterbliebenen 132ff.
Trümmerstätten, von Geistern bewohnt 101..

Unnahbarkeit Jahwes 91, s. Heiligkeit.

Unrein, Begriff 105ff., — und heilig 90ff., — = tabu 94.
Unreinheit des Aases 93, 110, des Auslandes 108, des Aussatzes 88, 108f., des Geschlechtsverkehrs 88, 107, der menstrua 106 A. 1, 109, Quellen der — 92, 110, religiöse Begründung 108, — des Sterbehauses 99, des Todes 46, 92ff., allgemein verbreitet 114, des Trauerbrotes 134f., macht unfähig zum Kult 105, Alter der —svorstellung 108ff.

Vater, zu seinen Vätern versammelt werden 53.
Verbrennung, von Leichen 118, von Geweihtem 118f., s. Feuerbestattung.
Verfassung, s. Clan, Familie, Geschlecht, Stamm.

Verhüllung der Braut 67, 97, der Frauen 97, des Hauptes 67, 77, des Bartes 68, 80, 101.
Verunreinigung s. Unrein.
Verwandtschaft durch die Mutter 203f., mit dem Mutterbruder 205, — Ehehindernis 205f.

Weihung des Feindes 87.
Winckler, H. 272.
Witwe 98, —nkleider 64, —ntrauer 75, 173.

Zagmuku 188, 191.
Zauberei, Begriff 166, Teraphim— 194.
Zehnte, der, tabu 135ff.
Zelt, Eigentum der Frau 209f., wird unrein durch einen Leichnam 99, stets brennendes Licht im — 104.
Zustand nach dem Tode, Vorstellungen vom — 41ff., 117, 138ff., — dem Leben ähnlich 49f., 122f., 166.

Berichtigungen.

Seite 106	Zeile 2	von unten	statt	Abimelech	lies Aḫimelech.
„ 118	„ 3	„	„	„	} Aḫan lies Akhan.
„ 123	„ 11	„	oben	„	
„ 140 A.	„ 3	„	„	„	Rhode lies Rohde.
„ 210	„ 5	„	„	„	Gen. II, 25 lies Gen. II, 24.
„ 215	„ 12	„	„	„	„ XXXI, 10 lies Gen. XXXI, 14.
„ 234	„ 8	„	unten	„	Jos. XVII, 1ff. „ Jos. VII, 14ff.
„ 235 A.	„ 6	„	„	„	Jdc. XVII, 17 „ Jdc. XVII, 7.
„ 241 A.	„ 8	„	„	„	Dt XXXII lies Dt. XXXIII.
„ 244	„ 12	„	oben	„	Ob. 10 lies Ob. 14
„ 244	„ 13	„	„	„	Edoms „ Esaus.

Halle a S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

HALLE a. S.
BUCHDRUCKEREI DES WAISENHAUSES.

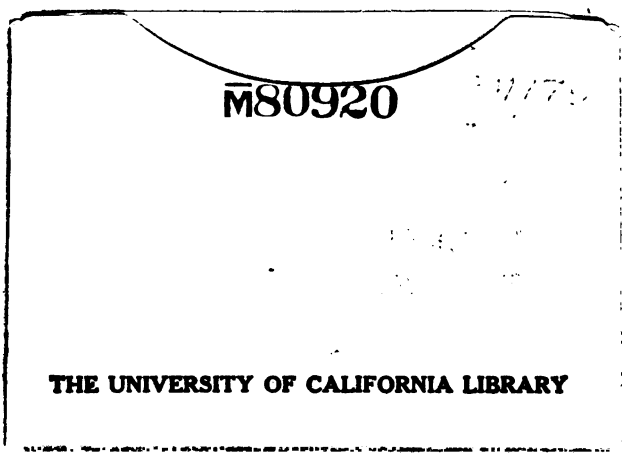
14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

RENEWALS ONLY — Tel. No. 642-3405
AUG 2 1968 4 6
RECEIVED
DEC 24 '68 -9 AM
LOAN DEPT.
BIO-AGRICULTURE
INTERLIBRARY LOAN
FEB 12 1970
RECEIVED
MAR 2 5'70 -4 PM

LD 21A–60*m*-2,'67
(H241s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

YC133529


M80920

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY